

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

MAICON FERNANDO MARCANTE

ALDEADOS E AFRICANOS LIVRES:
RELAÇÕES DE COMPADRIO E FORMAS DE INSERÇÃO NO ALDEAMENTO
INDÍGENA SÃO PEDRO DE ALCÂNTARA (PARANÁ, 1855-1895)

CURITIBA
2012

MAICON FERNANDO MARCANTE

ALDEADOS E AFRICANOS LIVRES:
RELAÇÕES DE COMPADRIO E FORMAS DE INSERÇÃO NO ALDEAMENTO
INDÍGENA SÃO PEDRO DE ALCÂNTARA (PARANÁ, 1855-1895)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Linha de Pesquisa Espaço e Sociabilidades, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Martha Daisson
Hameister

CURITIBA
2012



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES.
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
Rua Gal. Carneiro, 460, 7º andar, sala 716, fone/fax + 55 (41) 3360-5086,
80.060-150, Curitiba, PR, Brasil.
E-mail: cpghis@ufpr.br Website: www.poshistoria.ufpr.br


PARECER DA BANCA EXAMINADORA

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (PGHIS/UFPR) para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **Maicon Fernando Marcante**, intitulada: **Aldeados e Africanos Livres: relações de compadrio e formas de inserção no aldeamento indígena São Pedro de Alcântara (Paraná, 1855-1895)**, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO, completando-se assim todos os requisitos previstos nas normas desta Instituição para a obtenção do Grau de **Mestre em História**.

Curitiba, três de setembro de dois mil e doze.


Profa Dra Martha Daissou Hameister (Orientadora)
Presidente da Banca Examinadora


Profa Dra Beatriz Gallotti Mamigonian (UFSC)
1º Examinador


Profa Dra Joseli Maria Nunes Mendonça (UFPR)
2º Examinador

RESUMO

A pesquisa que deu origem à presente dissertação constituiu-se em um estudo sobre as implicações do projeto de civilização e incorporação de grupos indígenas, base da política indigenista do Segundo Reinado, a partir do caso específico do aldeamento indígena São Pedro de Alcântara, o qual localizava-se no norte da província do Paraná. A referida política se baseava na construção de aldeamentos indígenas que, orientados pelo binômio catequese/civilização, almejavam incorporar ou assimilar grupos indígenas de áreas interioranas à sociedade brasileira não indígena. O elemento da catequese integrava o projeto dos aldeamentos imperiais e em parte destes empreendimentos os missionários administraram os sacramentos católicos aos aldeados, em particular o batismo. Em São Pedro de Alcântara indígenas das etnias aldeadas – Kaingang, Guarani-Kaiowá e índios dos subgrupos Guarani-Ñandeva – e também africanos livres participaram do sacramento batismal e os registros dos batismos realizados no aldeamento compõem o corpo documental principal da pesquisa. Partindo da atuação dos envolvidos junto à instituição do compadrio, o objetivo geral da pesquisa foi o de apreender as formas de inserção no aldeamento colocadas em prática pelos grupos aldeados e por africanos livres. Atento às interações étnicas, problematizaram-se as formas pelas quais os distintos grupos étnicos se inseriram em um espaço comum constituído a partir da implementação da política indigenista imperial. Atores sociais específicos foram identificados e rastreados nas séries batismais e em outras documentações levantadas. Em seguida suas relações de compadrio foram mapeadas e qualificadas através de indicadores como filiação étnica e pertencimento à elite local. A atuação de aldeados e de africanos livres frente ao sacramento batismal explicitou suas formas de inserção no aldeamento. Estas, por sua vez, permitiram confrontar e cotejar as implicações da política indigenista imperial a partir do verificado no caso específico de São Pedro de Alcântara.

Palavras-chave: aldeados, africanos livres, compadrio, política indigenista.

ABSTRACT

The research that led to the present work consisted in a study on the implications of the project of civilization and incorporation of indigenous groups, based on the Indian policy of the Second Empire, from the specific case of the Indian village São Pedro de Alcântara, which located in the northern province of Paraná. The policy was based on the construction of indigenous villages, guided by the binomial catechesis / civilization, aspired to incorporate or assimilate indigenous groups from inland areas not native to the Brazilian society. The element of catechesis was part of the project villages and imperial ventures of these missionaries administered the sacraments to the Catholic villagers, especially baptism. In São Pedro de Alcântara of indigenous ethnic groups – Kaingang, Guarani-Kaiowa and the Indians from the subgroup Guarani-Ñandeva – and free Africans participated in the sacrament of Baptism and the registries of baptisms performed in the village make up the main body of research documents. Based on the work of those involved with the institution of patronage, the general objective of this research was to understand the ways of entering the village put in practice by groups of villagers and free Africans. Aware of ethnic interactions, is problematized the ways in which ethnic groups were inserted in a common space constructed from the implementation of the imperial Indian policy. Specific social actors were identified and traced in the series baptismal and other documentation raised. Then their relations of patronage were mapped and classified by indicators such as ethnic affiliation and belonging to the local elite. The involvement of villagers and liberated Africans before the baptismal sacrament explicit forms of insertion in the village. These, in turn, allowed to confront and to compare the implications of the imperial Indian policy found in the specific case of São Pedro de Alcântara.

Keywords: Indians groups, liberated Africans, *compadrazgo*, Indian policy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	07
A política indigenista imperial.....	07
Os aldeamentos indígenas imperiais na historiografia.....	11
Objetivos.....	15
Documentação e metodologia.....	16
CAPÍTULO I: São Pedro de Alcântara e a política indigenista imperial.....	24
1.1 O aldeamento indígena São Pedro de Alcântara.....	25
1.1.1 Os aldeamentos paranaenses no período imperial.....	25
1.1.2 A sociedade não indígena da região do Jataí.....	33
1.2 A política indigenista imperial.....	37
1.2.1 Política e legislação indigenistas no Segundo Reinado.....	37
1.2.2 A política indigenista imperial e as aldeias coloniais.....	50
1.2.3 Os aldeamentos indígenas do Segundo Reinado.....	57
CAPÍTULO II: Aldeados e a instituição do compadrio.....	68
2.1 O batismo de indígenas aldeados.....	69
2.2 Batismos de indígenas em São Pedro de Alcântara.....	72
2.3 Lideranças indígenas e a instituição do compadrio.....	78
2.4 Famílias e parentelas Kaiowá e suas inserções pessoalizadas.....	89
2.5 Os subgrupos Guarani-Ñandeva e uma inserção marginalizada.....	99
2.6 Os Kaingang e sua inserção independente.....	104
CAPÍTULO III: Os africanos livres em São Pedro de Alcântara.....	111
3.1 Os africanos livres no Império do Brasil.....	112
3.2 Os africanos livres e os empreendimentos públicos.....	120
3.3 Os africanos livres na bacia do rio Tibagi.....	126
3.4 O processo de emancipação dos africanos livres.....	135
3.5 Batismos de indígenas e africanos livres em São Pedro de Alcântara.....	140
3.6 Africanos livres e seus afilhados Guarani.....	143
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	157
REFERÊNCIAS.....	162
ANEXOS.....	166

INTRODUÇÃO

Nesta introdução optou-se por apresentar os elementos que estruturaram a realização da pesquisa. A contextualização do aldeamento indígena São Pedro de Alcântara – localizado no norte da província do Paraná, na margem esquerda do rio Tibagi, entre 1855 e 1895 – foi reservada para o primeiro capítulo, no qual os atores e grupos sociais envolvidos também foram apresentados. Neste momento enfatiza-se a forma pela qual o processo investigativo foi organizado. Inicialmente apresenta-se a concepção da pesquisa, ou seja, as relações estabelecidas entre as análises realizadas e seu contexto histórico – a política indigenista do Segundo Reinado. Em seguida destacam-se os estudos historiográficos e antropológicos relativos aos aldeamentos indígenas imperiais enfatizando as documentações utilizadas pelos mesmos. Por fim são apresentados os objetivos da pesquisa, as fontes documentais mobilizadas e o aparato teórico-metodológico.

A política indigenista imperial

O projeto imperial para a questão indígena baseava-se na construção de aldeamentos orientados pelo binômio *catequese/civilização*. Os aldeamentos visavam, sobretudo, a incorporar os grupos autóctones à sociedade brasileira não indígena. A despeito das posições mais recrudescidas que defendiam o uso da força ofensiva frente aos grupos indígenas, a política indigenista do Segundo Reinado fundamentou-se na incorporação dos mesmos por vias pacíficas. Esta incorporação significava *civilizar* os grupos indígenas, ou seja, diluir as nações indígenas que, em si mesmas, eram incompatíveis com a unidade nacional pretendida para o Império. Este tinha no

catolicismo a sua religião oficial e, em decorrência, a incorporação dos nativos também compreendia o elemento da *catequese*. Civilização e catequese articuladas alicerçavam a política indigenista imperial, a qual visava ao apagamento dos traços culturais das nações indígenas que obstruíam o projeto da nação brasileira.

A política indigenista imperial, portanto, direcionava-se principalmente aos autóctones que ao longo do século XIX foram qualificados como *selvagens*. Tratavam-se dos grupos indígenas que mantinham relativo isolamento da sociedade não indígena ou que evitaram se submeter à redução nas aldeias do período colonial. Eram os selvagens por oposição aos indígenas considerados em estágios mais avançados em direção à civilização. Estes eram caracterizados, entre outros fatores, pela sedentarização, pelo envolvimento em atividades produtivas e pelo contato mais efetivo com a sociedade não indígena. Particularmente este último fator era enfatizado nesta diferenciação, através de definições como “encontram-se confundidos na massa da população” ou ainda “tendo-se confundido com a população civilizada os descendentes dos índios”.¹ A política indigenista imperial, particularmente do Segundo Reinado, não visava a estes últimos – o foco da mesma eram os grupos indígenas que habitavam principalmente as regiões interioranas do território nacional, os *índios selvagens*.

No projeto de nação uma não havia espaço para outras nacionalidades, para as nações indígenas e também para as nações africanas. Tal projeto era o da nação brasileira civilizada e, conseqüentemente, a civilização dos autóctones significava a incorporação dos mesmos à sociedade não indígena e o desaparecimento das suas nações. Entretanto, a política indigenista do Império compreendia outros objetivos mais específicos, talvez mais pragmáticos, decorrentes da incorporação dos grupos indígenas. Os dois grandes objetivos correlacionados a esta eram a expansão da fronteira agrária e o incremento da força de trabalho.

Quanto a este último aspecto, a partir de 1850 – com a promulgação da lei Eusébio de Queiroz que proibiu definitivamente o tráfico de escravos africanos para o Brasil – não restava dúvida quanto ao fim inevitável do sistema escravista. Em virtude do recurso à imigração, particularmente de europeus, o intuito de incorporar os grupos indígenas naquele momento enquanto força de trabalho permanece um pouco

¹ BRASIL. **Relatório do Ministério do Império**, 1855, p. 94; BRASIL. **Relatório do Ministério da Agricultura**, 1879, p. 53. Os relatórios imperiais estão disponíveis em: www.crl.edu/brazil/ministerial

esquecido.² No entanto, nas décadas de 1850 e 1860 este recurso apresentava-se como uma via para evitar a escassez eminente de braços necessários às atividades agrícolas, por vezes considerado mais adequado que a imigração de europeus. A incorporação dos grupos indígenas, a civilização e catequese dos mesmos, reservava-lhes um lugar específico no interior da nação brasileira.

Os aldeamentos indígenas foram estabelecidos de norte a sul do território imperial, principalmente nas províncias que continham áreas pouco exploradas ou ainda não colonizadas. Nas informações prestadas por missionários, diretores, presidentes de província e ministros do Império as produções dos aldeamentos, particularmente as produções agrícolas, com frequência adquiriam destaque. Os gêneros plantados, as áreas cultivadas, as colheitas e os rendimentos obtidos com a comercialização eram descritos. Por vezes as produções dos grupos aldeados, suas produções próprias, eram discriminadas ao lado das produções coletivas gerenciadas pelas administrações dos aldeamentos. Outras atividades produtivas realizadas pelos aldeados – como os serviços prestados por jornada para colonos, a abertura de estradas, derrubada das matas e navegações – também eram informadas. Enfatizava-se o aspecto produtivo como forma de demonstrar que a cultura do trabalho estava sendo propagada pelos aldeamentos.

Também a expansão da fronteira agrária, a abertura dos espaços interioranos ocupados por grupos indígenas, estava contida na política indigenista imperial. Os grupos indígenas das regiões interioranas, particularmente grupos pertencentes ao tronco Jê, dificultavam a expansão agrária em direção a estas regiões. As posições favoráveis às ações violentas almejavam, sobretudo, viabilizar a ocupação dos territórios indígenas. A abertura de rotas – terrestres e/ou fluviais – constituía-se em uma faceta desta ocupação.

À medida que os aldeamentos eram estabelecidos e se consolidavam nas áreas ocupadas pelos grupos indígenas, a colonização agrária também avançava. Colonos acompanhavam a constituição dos empreendimentos e ocupavam as suas imediações. Por vezes se fixavam em áreas no interior dos aldeamentos e utilizavam a mão-de-obra dos grupos aldeados em trabalhos prestados por jornada nas suas roças e plantações. Os aldeamentos – em alguns casos conjugados a colônias militares, como em São Pedro de

² Segundo a historiadora Patrícia Sampaio o recurso à utilização da mão-de-obra indígena permaneceu fundamental durante o período imperial mesmo nas áreas de expansão agrária mais intensa. SAMPAIO, P. M. Política Indigenista no Brasil Imperial. In: GRIMBERG, K. e SALLES, R. (Orgs.) **O Brasil Imperial** (1808- 1889). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 188.

Alcântara – conferiam maior segurança ao estabelecimento dos colonos e demais integrantes da sociedade não indígena. Nos ofícios e relatórios prestados a redução das hostilidades praticadas pelos grupos indígenas contra viajantes, comerciantes e colonos também era enfatizada como forma de justificar a relevância dos empreendimentos imperiais. Entre os seus benefícios ressaltava-se a viabilização da ocupação dos espaços interioranos.

Objetivos correlacionados, o incremento da força de trabalho e a expansão territorial explicitamente se articulavam à incorporação dos grupos indígenas à sociedade não indígena. Entretanto, particularmente a expansão agrária, estes objetivos não dependiam necessariamente da diluição das nações indígenas frente à unidade pretendida para a nação brasileira. Neste sentido, a política indigenista imperial continha um caráter fragmentado ou, melhor dizendo, seus objetivos podiam ser desmembrados, em especial a expansão agrária podia adquirir relevo frente à incorporação dos grupos autóctones à sociedade não indígena. Entendo que é nesta perspectiva que a questão territorial pode ser encarada como a essência da política indigenista do Império, particularmente no Segundo Reinado.³

Os aldeamentos materializavam as ações projetadas pelo governo imperial para a questão indígena. Uma espécie de amálgama das experiências do período colonial definia a constituição destes empreendimentos. Entendia-se o elemento religioso como essencial – os missionários eram considerados mais aptos ao trato com os grupos indígenas em comparação às autoridades civis.⁴ Todavia, é possível perceber nos relatórios imperiais uma ênfase na civilização dos nativos em detrimento da catequese, ou, em outras palavras, esta figurava mais como uma via para se chegar àquela.⁵ No Império brasileiro – cuja religião oficial era o catolicismo – a incorporação dos grupos indígenas significava também incutir os elementos religiosos, seus sacramentos e princípios morais. Por outro lado, a civilização dos autóctones não se resumia à conversão ao catolicismo, outros elementos a constituíam.

³ Cf. CARNEIRO DA CUNHA, M. **Legislação Indigenista no século XIX**. São Paulo: EDUSP, 1992, p. 04.

⁴ “(...) parece haver entre os Indígenas uma tradição que os leva a formar destes Apóstolos do Evangelho a mais vantajosa opinião (...) são os únicos capazes de conquistar o coração a esses entes semibárbaros, e inspirar-lhes com a Religião o amor ao trabalho, e à vida social; só depois de contraídos estes hábitos convirá dar às Aldeias outra direção.” BRASIL, **Relatório do Ministério do Império**, 1848, p. 38.

⁵ Cf. KODAMA, K. **Os Índios no Império do Brasil: a etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860**. São Paulo: EDUSP, 2009, p. 245.

A experiência do Diretório Pombalino também se fazia presente na concepção dos aldeamentos indígenas imperiais. Particularmente o incentivo à convivência com a sociedade não indígena foi privilegiado. Os empreendimentos norteados pelo Regulamento das Missões, diferentemente das reduções jesuíticas, não foram hermeticamente constituídos visando a apartar os grupos nativos do convívio com não índios. Pelo contrário, o contato com a sociedade não indígena era entendido como elemento substancial no processo de civilização dos autóctones durante o período do Segundo Reinado.⁶ Tratava-se da civilização através do exemplo e mesmo do amálgama entre índios e não índios, no qual as nações indígenas tinham de sucumbir frente à sociedade nacional.

As interações sociais entre grupos aldeados e não índios tinham lugar nos aldeamentos imperiais. Duas ou mais etnias poderiam estar aldeadas no mesmo empreendimento e, além disso, em algumas províncias africanos livres foram enviados às colônias imperiais, entre as quais os aldeamentos indígenas. Em São Pedro de Alcântara havia esta complexidade, ou seja, esta diversidade étnica. Índios Guarani – Kaiowá e dos subgrupos Guarani-Ñandeva –, índios Kaingang, africanos livres e não índios e não negros – colonos, comerciantes e militares entre outros integrantes da sociedade hegemônica – constituíam os atores sociais em interação no referido aldeamento paranaense. Estas interações, em meu entendimento numa via de mão dupla, implicavam e eram implicadas pela forma de inserção dos grupos indígenas e dos africanos livres nos aldeamentos imperiais.

O convívio e as interações sociais entre não índios e grupos aldeados integravam o projeto de civilização direcionado aos autóctones. A catequese também o integrava e os registros paroquiais – referentes aos sacramentos católicos, particularmente ao batismo – contêm indícios que revelam facetas das interações sociais que tinham lugar nos aldeamentos imperiais. Casamentos ou alianças matrimoniais mistos, adoção de indígenas expostos e apadrinhamentos vêm à luz através dos registros de batismo. Relações de compadrio entre indígenas aldeados, africanos livres e integrantes da sociedade hegemônica e a atuação dos envolvidos frente ao sacramento batismal emergem das análises a partir deste tipo de documentação. A busca ou não pelo batismo

⁶ A ênfase na convivência entre índios e não índios nos aldeamentos imperiais será abordada no capítulo I a partir das regulamentações do período.

e pelas relações de compadrio, interesses presentes nos laços tecidos e mesmo estratégias colocadas em prática revelam-se.

Interações sociais explicitadas através de relações tecidas na pia batismal, a atuação de grupos indígenas e de africanos livres junto à instituição do compadrio expõe ou permite apreender a forma de inserção dos mesmos nos aldeamentos – esta última o objeto da pesquisa realizada que culminou na presente dissertação. Tal inserção compreendia também outras facetas que, através de documentação diversa como ofícios e relatórios provinciais e imperiais, podem ser articuladas às interações sociais explicitadas pelas relações de compadrio. Finalmente, as formas de inserção levadas a cabo por grupos indígenas e por africanos livres possibilitam confrontar e cotejar as implicações da política indigenista imperial e do projeto de civilização para a sociedade brasileira, ambos baseados na diluição das nações indígenas e africanas frente à unidade nacional almejada pelo Império.

Os aldeamentos indígenas imperiais na historiografia

Os estudos sobre os aldeamentos indígenas do século XIX frequentemente utilizam documentação de natureza mais ou menos semelhante. A maior parte dos estudos que nos foi dado conhecer partiu de documentos que podem ser considerados, por falta de uma expressão mais adequada, como as fontes tradicionais para as análises dos aldeamentos do Oitocentos: regulamentações com força de lei – as Cartas Régias, o Diretório dos Índios, o Regulamento das Missões de 1845 etc. –, relatórios provinciais, correspondências trocadas entre missionários e diretores dos aldeamentos e as autoridades coloniais ou imperiais e, com menor frequência, documentos jurídicos como processos e requerimentos ou petições envolvendo os grupos indígenas aldeados.

No final do período colonial e no período imperial, os aldeamentos indígenas foram construídos em diversas áreas do território brasileiro principalmente com vistas à incorporação de grupos mais arredios que tinham se mantido distantes das tentativas anteriores de redução. Na região compreendida entre as províncias de Minas Gerais e do Espírito Santo os aldeamentos voltavam-se à assimilação dos hostis índios Botocudo. Em sua tese de doutorado, a antropóloga Izabel Missagia de Mattos acompanhou os povos Botocudo desde o século XVIII, passando pelos aldeamentos capuchinhos da

segunda metade dos Oitocentos, até o “ressurgimento” atual dos Aranã. Sobre os aldeamentos do século XIX – utilizando principalmente relatórios provinciais e os ofícios e memórias dos missionários – a autora afirmou que inicialmente a justaposição de etnias mostrou-se inviável e somente com o projeto de mestiçagem já consolidado foi possível reunir os grupos Botocudo rivais.⁷

Para a província do Rio de Janeiro, a historiadora Maria Regina Celestino de Almeida analisou as aldeias indígenas do século XIX, que contavam com índios Coroados, Coropó e em menor grau índios Puri, principalmente a partir de documentos como a legislação do período – o Regulamento de 1845 e a Lei de Terras de 1850 – a correspondência oficial trocada entre presidentes da província fluminense e as câmaras municipais, ofícios do Juiz de Órfãos e do Diretor-Geral dos Índios e, para a aldeia da Pedra, uma petição encaminhada pelo missionário frei Flórido ao Imperador. A autora verificou a mobilização do aparato legal por parte dos aldeados da aldeia da Pedra, por intermédio do missionário, contra as tentativas de extinção da aldeia que se fundamentavam, principalmente, na suposta diluição dos grupos indígenas no interior da população não indígena.⁸

Nas províncias da região sul, os índios Kaingang constituíam-se em grupos arredios que dificultavam a expansão da fronteira agrária. No Rio Grande do Sul, a historiadora Marisa Nonnenmacher utilizou principalmente os relatórios provinciais e abordou o processo de colonização das áreas interioranas e a resistência dos índios Kaingang que, segundo a autora, envolveu violentos conflitos pelas terras.⁹ Na região de Guarapuava, atual Paraná, já nas primeiras décadas do século XIX foi erigida a aldeia de Atalaia, também destinada a aldear índios Kaingang. Sobre este empreendimento colonial, a antropóloga Tatiana Takatuzy, a partir das correspondências do missionário padre Chagas Lima, destacou a subordinação dos indígenas através de classificações hierárquicas e as representações dos Kaingang referentes ao mesmo processo.¹⁰ Também sobre Atalaia, a historiadora Silvana Cassab Jeha utilizou

⁷ MATTOS, I. M. **“Civilização” e “Revolta”**: povos Botocudo e indigenismo missionário na Província de Minas. Tese de Doutorado. Campinas: UNICAMP, 2002.

⁸ ALMEIDA, M. R. C. Índios, Missionários e Políticos: discursos e atuações político-culturais no Rio de Janeiro oitocentista. In: SOIHET, R.; BICALHO, M. F. B.; GOUVÊA, M. F. S. (orgs) **Culturas políticas: ensaios de história cultural, história política e ensaio de história**. Rio de Janeiro: Mauad, 2005. pp. 235-58.

⁹ NONNENMACHER, M. S. **Aldeamentos Kaingang no Rio Grande do Sul: século XIX**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

¹⁰ TAKATUZY, T. **Águas Batismais e Santos óleos: uma trajetória histórica do Aldeamento de Atalaia**. Dissertação de Mestrado. Campinas: UNICAMP, 2005.

documentação semelhante e verificou a agência indígena na resistência ao cristianismo e a dependência crescente com relação aos bens materiais da sociedade não indígena.¹¹

Outra região importante neste processo é a compreendida entre o centro-norte da província do Paraná, o sudoeste da província de São Paulo e o sul da província do Mato Grosso, em cuja região se encontrava o aldeamento São Pedro de Alcântara. Sobre este e as demais colônias indígenas paranaenses, o historiador Lucio Tadeu Mota observou que, ao passo que criavam a dependência por bens e alimentos, os aldeamentos foram utilizados pelos índios como abrigo frente a tribos inimigas e como fonte de recursos. O autor utilizou principalmente os relatórios provinciais e os ofícios dos missionários e diretores dos aldeamentos.¹² Prefaciando este trabalho de Mota, o historiador e antropólogo John Manoel Monteiro enfatizou o choque entre as políticas indígena e indigenista e assim definiu os aldeamentos paranaenses:

Pontos de convergência entre uma política imperial – que se expressava através do binômio humanitário de ‘catequese e civilização’ – e as políticas dos índios – que buscavam garantir espaços de autonomia e de sobrevivência diante do avanço colonizador – as colônias indígenas constituíam verdadeiros campos de mediação entre os múltiplos interesses envolvidos na disputa pelas terras do sertão que, paulatinamente, se transformavam em territórios paranaenses.¹³

No aldeamento São Pedro de Alcântara coexistiram indígenas de distintas etnias: índios Kaingang, da família Jê, e índios Guarani divididos entre índios Kaiowá e subgrupos Guarani-Ñandeva. Considerando este aspecto em sua tese de doutoramento, a antropóloga Marta Rosa Amoroso problematizou os elementos relativos à convivência das distintas etnias no aldeamento. A autora, utilizando relatórios provinciais e principalmente os ofícios do missionário frei Timotheo de Castelnuovo, elaborou uma etnografia de São Pedro de Alcântara e apresentou as formas diferenciadas de contato postas em prática pelos Kaingang e pelos Guarani (Kaiowá e subgrupos Guarani-Ñandeva), focalizando seus engajamentos nas atividades produtivas vinculadas ao aldeamento e seus interesses pela destilação da aguardente.¹⁴

De maneira geral, os trabalhos citados, a despeito de suas diferentes inclinações teóricas, apresentam em comum a incorporação dos indígenas como atores sociais do processo histórico, ou seja, a atenção voltada à atuação indígena, e, como destacado, o

¹¹ JEHA, S. C. **O padre, o militar e o índio**. Dissertação de Mestrado. Niterói: UFF, 2005.

¹² MOTA, L. T. **As colônias indígenas no Paraná Provincial**. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2000.

¹³ Prefácio de John Manoel Monteiro. In: MOTA, L. T. **As colônias indígenas no Paraná Provincial**, *op. cit.* p. ix.

¹⁴ AMOROSO, M. R. **Catequese e Evasão: Etnografia do Aldeamento Indígena de São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895)**. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 1998.

uso de fontes documentais de natureza mais ou menos semelhante. Nenhum destes trabalhos utilizou de maneira sistemática registros paroquiais entre as fontes elegidas. Em verdade, os estudos a partir de registros batismais direcionados a grupos indígenas não podem ser considerados abundantes. Entre os poucos que nos foi dado conhecer, a historiadora Bruna Sirtori utilizou registros paroquiais em sua dissertação de mestrado e verificou a existência de uma hierarquia marcada na freguesia Nossa Senhora dos Anjos, que contava com o aldeamento homônimo, no Rio Grande do Sul. No entanto, em meu entendimento, a historiadora se detém de forma mais sistemática sobre a população de não índios da freguesia e se depara com as dificuldades existentes para incorporar de forma substancial os indígenas nas análises de compadrio.¹⁵

A já citada aldeia de Atalaia, na região de Guarapuava, contava com a presença do missionário padre Chagas Lima que batizou índios Kaingang aldeados, inclusive registrando seus nomes de origem indígena. Utilizando esta documentação, o historiador Cristiano Durat, em sua dissertação de mestrado, apresentou aspectos relativos ao local e à condição dos batismos e à idade dos indígenas batizados. Durat verificou a inexpressividade dos índios enquanto padrinhos e considerou apenas tangencialmente as relações de compadrio envolvendo os aldeados.¹⁶ Tatiana Takatuzy utilizou os mesmos registros, entretanto, realizou análises onomásticas dos batizados e de seus pais, atentando para a relação com seus nomes nativos, sem se propor a abordar os laços de compadrio tecidos.¹⁷

Em sua tese de doutorado sobre as aldeias do norte-noroeste do Rio de Janeiro, a historiadora Márcia Malheiros destacou o estilo lacônico e sóbrio dos missionários capuchinhos que se configura em um empecilho à apreensão das expressões ou das vozes indígenas. Entre as fontes utilizadas por Malheiros encontram-se as memórias dos missionários, mapas, relatos de viagem, relatórios provinciais, documentos da Diretoria Geral de Índios da província fluminense e também fontes paroquiais. A partir destas, a autora destacou a aparente valorização, por parte dos missionários, de batismos e matrimônios entre lideranças indígenas, aspecto verificado pela autora tanto na aldeia de São Fidelis como na aldeia da Pedra. Malheiros observou ainda a presença de

¹⁵ SIRTORI, B. **Entre a cruz, a espada, a senzala e a aldeia**. Hierarquias sociais em uma área periférica do Antigo Regime. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008, pp. 179-180.

¹⁶ DURAT, C. A. **Os processos incorporativos do indígena Kaingang de Atalaia à sociedade luso-brasileira**: o papel do Catolicismo. Dissertação de Mestrado. Passo Fundo: UPF, 2006.

¹⁷ TAKATUZY, T. **Águas Batismais e Santos óleos**: uma trajetória histórica do Aldeamento de Atalaia. Dissertação de Mestrado. Campinas: UNICAMP, 2005.

fazendeiros, principalmente os mais abastados, como padrinhos de indígenas, articulada à prática da adoção de índios expostos, em especial de crianças e/ou enfermos. De forma conclusiva, a autora enfatizou que nos registros paroquiais a identificação étnica foi se tornando mais escassa ao longo do tempo, sendo superada pela categoria geral “índio”, a qual também desapareceu na parte final do período analisado. A autora relacionou este aspecto ao processo de assimilação e à suposta diluição dos grupos indígenas no interior da sociedade não indígena.¹⁸

O estudo de Márcia Malheiros, entre toda a bibliografia levantada, é o único que incorpora mais sistematicamente em suas análises as relações de compadrio e os elementos contidos no apadrinhamento de indígenas por não índios. O leitor acompanhará no decorrer desta dissertação que aspectos semelhantes aos verificados pela autora foram também observados na pesquisa aqui apresentada. No entanto, a escassez de estudos desta natureza que pudessem alicerçar as análises pretendidas constituiu-se na primeira dificuldade com a qual me deparei ao longo do processo investigativo. Particularmente o aparato teórico-metodológico exigiu a articulação entre distintas perspectivas visando a viabilizar a utilização da documentação levantada diante das questões inicialmente propostas.

Objetivos

A política indigenista imperial, fundamentada na criação de aldeamentos e no binômio *catequese/civilização*, visava a incorporar os grupos indígenas das áreas interioranas à sociedade brasileira não indígena e, através desta incorporação, viabilizar a expansão da fronteira agrária e minimizar a escassez de braços produtivos anunciada pelo fim do tráfico atlântico. A referida política e o projeto mais amplo de unidade nacional que implicava na diluição das nações indígenas e africanas constituíram o horizonte de todo o processo investigativo e, em decorrência, o objetivo geral da pesquisa realizada pode ser descrito da seguinte maneira: partindo de um caso específico, o aldeamento São Pedro de Alcântara localizado no norte da província do Paraná, apreender e cotejar a política indigenista imperial e o projeto de unidade

¹⁸ MALHEIROS, M. “**Homens da Fronteira**”: Índios e Capuchinhos na ocupação dos Sertões do Leste, do Paraíba ou Goytacazes. Tese de Doutorado. Niterói: UFF, 2008.

nacional através das formas de inserção dos grupos indígenas e dos africanos livres no aldeamento.

As formas de inserção e as interações sociais entre os distintos grupos étnicos presentes no aldeamento São Pedro de Alcântara conformaram o objeto de análise da pesquisa realizada. Neste sentido, as relações de compadrio e a atuação dos envolvidos junto ao sacramento batismal foram entendidas como instrumento para acessar as formas inserção e as interações sociais envolvendo grupos indígenas aldeados, africanos livres e integrantes da sociedade hegemônica. Considerando isso, entre os objetivos específicos da pesquisa buscou-se delinear a abrangência da política indigenista imperial e contextualizar o aldeamento São Pedro de Alcântara no interior da mesma; verificar os interesses envolvidos no apadrinhamento de indígenas aldeados; apreender lideranças, famílias e parentelas indígenas no interior do aldeamento e suas atuações junto ao sacramento batismal e às relações de compadrio tecidas; e, por fim, acompanhar o processo de emancipação dos africanos livres de São Pedro de Alcântara a apreender as relações de compadrio tecidas pelos mesmos.

A inserção dos distintos grupos étnicos no aldeamento São Pedro de Alcântara foi explicitada por intermédio da atuação dos envolvidos junto ao sacramento batismal. Neste sentido, problematizaram-se as formas pelas quais os distintos grupos étnicos se inseriram em um espaço comum que respondia à implementação da política indigenista imperial – e também do projeto de civilização e de unidade nacional – cujas bases residiam na convivência entre indígenas aldeados e não índios como via para civilizar os primeiros.

Documentação e metodologia

O corpo documental principal utilizado na realização da pesquisa aqui apresentada foi constituído pelo livro de registros de batismo dos índios Guarani de São Pedro de Alcântara – alocado na Cúria Diocesana do município de Jacarezinho, estado do Paraná – e pelos dois livros de registros de batismo destinados aos não índios que viviam no aldeamento e nas suas imediações, os quais se encontram disponíveis no site

Family Search.¹⁹ No decorrer do processo investigativo foi incluído na documentação principal o livro de casamentos do aldeamento, o qual também encontra-se alocado na Cúria Diocesana de Jacarezinho. Documentos adicionais foram utilizados como a Lista de Qualificação de Votantes do município de Tibagi, do ano de 1880, e os ofícios do missionário do aldeamento frei Timotheo de Castelnuovo, ambos alocados no Arquivo Público do Paraná. Também foram usados os relatórios provinciais paranaenses disponíveis no site da mesma instituição.²⁰ Particularmente no primeiro capítulo incorporaram-se à documentação os relatórios do Ministério do Império e do Ministério da Agricultura, os quais estão disponíveis no site da Universidade de Chicago.²¹ No terceiro capítulo utilizaram-se as listas dos aldeamentos e da Secretaria de Polícia da Província do Paraná relativas ao processo de emancipação dos africanos livres; as referidas listas encontram-se no Arquivo Público do Paraná. As leis do Império que regulamentavam a condição jurídica dos africanos livres foram consultadas no site da Câmara dos Deputados.²² Por fim, informações adicionais foram coletadas em relatos e textos específicos que serão citados assim que utilizados.

Os registros de batismo e de casamento foram transcritos em planilhas Excel. Os batismos dos aldeados totalizaram 340 registros. Entre os não índios de São Pedro de Alcântara foram transcritos 1380 registros de batismo. Os casamentos, por seu turno, totalizaram 176 registros. As listagens referentes aos africanos livres também foram transcritas em planilhas Excel, totalizando cerca de 200 registros.

Como exposto acima, o objeto de pesquisa compreendeu as formas de inserção no aldeamento e as interações sociais estabelecidas entre aldeados, africanos livres e não índios. Os trabalhos do antropólogo Fredrik Barth se constituem como referência para a perspectiva teórica baseada nas interações sociais. O autor, em *Os grupos sociais e suas fronteiras*, realizou uma discussão relativa aos conceitos de etnia e cultura. Barth criticou a perspectiva tradicional engessada sobre estes conceitos, ou seja, a visão que entende o grupo social como ilhado no espaço e no tempo, podendo ser analisado e descrito como se fosse uma ilha.²³

¹⁹ Os livros de registros de batismo dos não índios do aldeamento encontram-se disponíveis em: <https://familysearch.org/search/image/index#uri=https%3A%2F%2Fapi.familysearch.org%2Frecords%2Fwaypoint%2FMMPL-TLG%3A1083406614%3Fcc%3D1719212>

²⁰ Disponíveis em: <http://www.arquivopublico.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=44>

²¹ Os relatórios ministeriais encontram-se disponíveis em: www.crl.edu/brazil/ministerial

²² Disponíveis em: <http://www2.camara.gov.br/atividade-legislativa/legislacao/publicacoes/doimperio>

²³ BARTH, Fredrik. "Os Grupos Étnicos e Suas Fronteiras". In: BARTH, Fredrik. **O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000, p. 03.

O que Barth propôs, em suma, é a observação do conceito de cultura como uma implicação ou um resultado, e não como uma característica primeira e definitiva da organização social. Em decorrência, o foco de análise se desloca para as interações sociais, as quais geram limites culturais e identidades étnicas. É apenas através de uma abordagem sobre os processos generativos envolvidos nas interações sociais que podemos visualizar a constituição dos grupos étnicos e suas fronteiras. Como destacado acima, o aldeamento São Pedro de Alcântara caracterizava-se pela presença de distintos grupos étnicos – índios Kaingang, índios Kaiowá, subgrupos Guaraní-Ñandeva e africanos livres, além dos integrantes da sociedade hegemônica. Neste sentido, a partir da perspectiva centrada nas interações sociais, entende-se o referido aldeamento como um caso privilegiado à apreensão da implementação da política indigenista imperial, a qual apostava na convivência entre indígenas e não índios como via para civilizar os primeiros.

As formas de inserção em São Pedro de Alcântara e as interações sociais foram particularmente apreendidas através da atuação dos envolvidos junto ao sacramento batismal. Dada a relevância deste último para a pesquisa realizada, faz-se necessária uma explanação acerca da instituição do compadrio, gerada a partir do batismo, e de seus aspectos constituintes. Neste momento aborda-se a perspectiva da religião católica acerca do batismo e da instituição do compadrio, sem indagar o que representariam para os grupos indígenas e para os africanos livres no interior dos aldeamentos imperiais.

As relações sociais estabelecidas através da prática do compadrio são caracterizadas pela constituição de laços de parentesco espiritual. Tais relações são normatizadas pela Igreja Católica – no caso dos sacramentos católicos – e adquirem a condição de relações sagradas. As análises voltadas à prática do compadrio exigem, portanto, a compreensão dos elementos sagrados que compõem a sua substância.

Primeiro dentre os sacramentos católicos, o batismo representa o ingresso daquele que o recebe no grêmio da sociedade católica. O sacramento compreende, no mínimo, três personagens: pai ou mãe, filho – que é o batizando – e padrinho ou madrinha. As relações estabelecidas entre padrinhos e batizando, ou afilhado, e entre padrinhos e pais – os compadres – são de tipo sagrado e constituem o parentesco espiritual derivado do batismo. É importante visualizar que o termo *compadre* significa co-paternidade, ou seja, os padrinhos tornam-se os pais espirituais de seu afilhado. Esta condição de parentesco espiritual – paternidade e afiliação espirituais – compreende

uma série de obrigações recíprocas. Segundo o antropólogo Stephen Gudeman, no interior da teologia cristã argumenta-se que o batismo representa a regeneração e o renascimento para a vida espiritual, da mesma forma que o nascimento marca o começo da vida natural. Assim como duas pessoas adquirem laços naturais com aqueles que nascem deles, seus filhos, em um batizado os padrinhos adquirem laços espirituais para com o batizando, seu afiliado. Ainda que as funções sagradas do compadrio tenham variado historicamente e culturalmente, entre as obrigações inerentes aos laços espirituais defendidas pela Igreja Católica figura a proteção espiritual que os padrinhos devem ter para com seus afiliados. Cabe aos pais espirituais zelar pela educação religiosa de seus filhos espirituais e resguardá-los em seu cuidado perpétuo. De acordo com Gudeman, as relações estabelecidas no complexo do compadrio têm um caráter compulsivo e eterno. Uma vez firmada a relação ela não pode ser desfeita e as suas obrigações devem sempre ser observadas.²⁴

O domínio espiritual está na essência da instituição do compadrio. A mesma não pode ser descolada de seus aspectos religiosos normatizados pela Igreja. Entretanto, Gudeman afirma que as relações de compadrio são sustentadas por laços espirituais, mas são intangíveis em si mesmas. Elas somente se materializam quando postas em uso, quando presentes no domínio do social.²⁵ Por um lado, as relações sociais nas quais a instituição do compadrio adentra se tornam elas mesmas relações espiritualizadas. Por outro lado, o complexo do compadrio cria relações de solidariedade que podem ser postas em usos sociais diversos. O laço de compadrio necessita ser expressado socialmente e esse embutimento do parentesco espiritual em um contexto social é que lhe confere o seu conteúdo.²⁶

Nas análises aqui apresentadas a instituição do compadrio foi entendida como um mecanismo para tecer relações ou reafirmar relações pré-existentes. No entanto, tratam-se de relações de tipo específico – as relações ou laços de compadrio. Sua essência é a espiritual, mas faz-se necessário considerar seus usos e aplicações no contexto social. Na relação de apadrinhamento, os pais espirituais são os tutores da vida espiritual de seu afiliado. Todavia, na materialização social desta relação tal tutela transcende os aspectos da vida sagrada e religiosa e abarca elementos seculares. Se, por

²⁴ GUDEMAN, Stephen. "Spiritual Relationship and Selecting Godparent". In: **Man, New Series**. vol. 10. (2). Jun. 1975. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1975, pp. 221-23.

²⁵ *Ibid*, pp. 224-26

²⁶ *Idem*.

um lado, as relações sociais se tornam sacralizadas quando abarcadas pela instituição do compadrio, por outro não perdem suas dimensões política e econômica e continuam estruturando as interações sociais entre os envolvidos.

O principal recurso metodológico adotado nas análises realizadas constituiu-se a partir da identificação e do rastreamento nominativo de atores sociais específicos nas séries de registros batismais e nas demais documentações acima citadas. Neste caso a principal referência é o historiador Carlo Ginzburg a partir do texto *O nome e o como*. Segundo o autor, se a abrangência da análise for circunscrita o suficiente “as séries documentais podem sobrepor-se no tempo e no espaço, de modo a permitir-nos encontrar o mesmo indivíduo ou grupo de indivíduos em contextos sociais diversos.”²⁷ O que possibilita este rastreamento, segundo Ginzburg, é o elemento que distingue os indivíduos no interior de sua sociedade – o nome.

Entretanto, apenas a utilização do nome dos atores sociais nas identificações e nos rastreamentos não se mostrou suficiente nos casos de indígenas e de africanos livres abarcados pela pesquisa aqui apresentada. Em decorrência, lançou-se mão de outros indícios – tais como etnia, idade, datas etc. – que permitiram um relativo grau de segurança nestas identificações. Estes indícios, bem como o procedimento metodológico de rastreamento específico para cada caso, estão descritos no início de cada capítulo e no decorrer das análises.

Integrantes da sociedade não indígena foram identificados enquanto padrinhos de indígenas e foram rastreados em todo o conjunto documental. Traçaram-se as carreiras dos padrinhos mais ativos, articulando-as a aspectos como qualificações profissionais e pertencimento à elite local. Em seguida mapearam-se as relações de compadrio entre membros das famílias mais destacadas da região. Os africanos livres, por um lado, foram entendidos enquanto um grupo específico no interior do aldeamento e, por outro, suas relações matrimoniais e de compadrio, e mesmo suas atuações profissionais, permitiram a identificação de atores sociais específicos.

Os grupos indígenas, por seu turno, foram segmentados principalmente a partir de suas respectivas etnias. No interior destas, identificaram-se lideranças, famílias e parentelas, ao passo que articulações com aspectos como as datas dos batismos e as idades dos batizados também foram realizadas. A partir destes elementos distintivos se

²⁷ GINZBURG, Carlo. O nome e o como: troca desigual e mercado historiográfico. In: GINZBURG, Carlo. **A Micro-história e outros ensaios**. Lisboa/Rio de Janeiro: DIFEL/Bertrand Brasil, 1989, pp. 173-174.

buscou qualificar as relações de compadrio tecidas entre indígenas e não índios e a atuação dos envolvidos junto ao sacramento batismal.

Finalmente, resta destacar que o estudo que culminou na presente dissertação foi concebido como um estudo específico que visou lançar luz ou compreender aspectos de um contexto mais amplo, no caso a política indigenista imperial e o projeto de unidade nacional do Império. Em meu entendimento, esta perspectiva tem o potencial de revelar aspectos que dificilmente poderiam ser acessados através de um enfoque macro projetado diretamente na política indigenista imperial. Categorias pré-estabelecidas e oposições conceituais – como a dicotomia civilizado/selvagem no caso da referida política – podem ser questionadas e revistas através de um enfoque mais específico que põem à prova o contexto geral no qual se encontra inserido. O historiador Giovanni Levi, ao discutir a relação entre as escalas de observação, apresenta este potencial ao enfatizar a necessidade de se superar os mecanismos explicativos sustentados na premissa de que existe

un orden de relevancia que asume como indiscutibles dicotomías del tipo: ciudad-campo, civilizado-primitivo, culto-ignorante, en las cuales el primer término tiene siempre un predominio sobre el segundo, que deriva para ese primer término de su conexión con el progreso y con el sentido de la historia.²⁸

O presente estudo foi desenvolvido compreendendo o aldeamento São Pedro de Alcântara como parte integrante do projeto imperial para a questão indígena que, como veremos no capítulo I, estendia-se amplamente pelo território brasileiro e englobava a maioria das províncias que contavam com áreas interioranas ocupadas por grupos indígenas. Neste sentido, a partir do caso específico de São Pedro de Alcântara as análises buscaram acessar esta conjuntura mais ampla e permitir conclusões que possam ser articuladas ou comparadas a outros contextos regionais. Para o historiador João Fragoso, os estudos orientados por uma redução de escala almejam analisar “funcionamentos” e, a partir destes,

generalizar conclusões, especialmente para produzir perguntas e respostas que possam ser comparáveis em outros contextos (...) Municípios destas, o investigador poderá analisar outros contextos que viveram, em tese, o mesmo processo geral. Tal confronto possibilita ao pesquisador uma melhor compreensão do dito processo.²⁹

²⁸ LEVI, G. Un problema de escala. In: **Relaciones** 95. Verano: 2003, v. XXIV, p. 282.

²⁹ FRAGOSO, J. Alternativas metodológicas para a história econômica e social: micro-história italiana, Fredrick Barth e a história econômica colonial. In: ALMEIDA, C. M.; OLIVEIRA, M. R. **Nomes e Números: alternativas metodológicas para a história econômica e social**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2006, p. 30.

As análises foram desenvolvidas visando apreender os elementos presentes no contato interétnico entre grupos indígenas aldeados, africanos livres e a sociedade brasileira hegemônica. Acredita-se que a perspectiva acima delineada tem o potencial de trazer à luz aspectos que de forma alguma poderiam estar definidos *a priori* ou ter um desfecho pré-estabelecido, mas antes foram gestados no processo mesmo do contato interétnico e contribuíram de maneira decisiva para definir *o lugar* a ser ocupado por indígenas e africanos no interior da nação que então se constituía enquanto tal.

Neste sentido, as análises sobre o aldeamento São Pedro de Alcântara foram entendidas como compreendidas em um estudo específico, a partir de uma escala reduzida, que pode ser articulado e comparado a outros contextos e regiões que em princípio conheceram situações semelhantes. Esta abordagem permite, desta forma, observar e cotejar o projeto ou a política imperial mais ampla de incorporação de indígenas e africanos à sociedade brasileira a partir dos elementos que tiveram lugar no cotidiano do interior e do entorno do aldeamento São Pedro de Alcântara. Talvez mais importante, permite também apreender neste processo as especificidades que contribuíram para estabelecer a posição, o espaço, os direitos e os deveres, em suma, *o lugar* de indígenas, africanos e afro-descendentes no interior da nação brasileira.

CAPÍTULO I

São Pedro de Alcântara e a Política Indigenista Imperial

(...) índios que vivem de tal sorte confundidos com a gente civilizada, e tão correntes na língua portuguesa, ainda que entre si pratiquem no seu idioma, que dentro de poucos anos não apresentarão, talvez, nem se quer, traços de sua nacionalidade.

(Beaurepaire Rohan, vice-presidente da província do Paraná, 1856)

O aldeamento indígena São Pedro de Alcântara – juntamente com os demais aldeamentos localizados nas margens dos rios Tibagi e Paranapanema no norte da província do Paraná – constituía-se em um dos empreendimentos mais relevantes da política indigenista do Segundo Reinado. Esta se baseava na construção de aldeamentos orientados pelo binômio *catequese/civilização*, os quais visavam aos autóctones de áreas interioranas desprovidos de maiores contatos com a sociedade não indígena – ou seja, os indígenas descritos no período como *selvagens*. O objetivo do presente capítulo é o de contextualizar o aldeamento São Pedro de Alcântara junto à política indigenista do Segundo Reinado e dimensionar a abrangência desta última, a qual compreendia a maioria das províncias interioranas brasileiras. Na composição das análises realizadas, São Pedro de Alcântara foi compreendido como um caso específico cujo estudo permite lançar luz ou cotejar a política indigenista do Segundo Reinado que se estendia de norte a sul do território nacional.

Considerando esta composição, o presente capítulo foi dividido em duas partes. Na primeira apresenta-se o aldeamento São Pedro de Alcântara no conjunto dos demais empreendimentos paranaenses, bem como uma contextualização da sociedade não

indígena do aldeamento e da região do Jataí como um todo, almejando facilitar a compreensão das análises que serão apresentadas nos capítulos seguintes. Utilizaram-se, além de bibliografia acerca dos aldeamentos indígenas paranaenses, os relatórios provinciais e imperiais.

Na segunda parte deste capítulo apresenta-se a política indigenista imperial. Inicialmente abordam-se a política e a legislação indigenistas brasileiras a partir do Regulamento das Missões, de 1845, e do Regulamento das Colônias Indígenas do Paraná e do Mato Grosso de 1857. Nas seções seguintes, utilizando os relatórios imperiais, apresentam-se os contextos regionais do Segundo Reinado com ênfase na distinção entre as aldeias fundadas no período colonial – referidas na documentação como *antigas aldeias* – e os aldeamentos norteados pelo Regulamento das Missões, por vezes descritos como *modernos aldeamentos*. Particularmente a última seção tem por objetivo dimensionar a abrangência territorial da política indigenista do Segundo Reinado.

1.1 O aldeamento indígena São Pedro de Alcântara

1.1.1 Os aldeamentos paranaenses no período imperial

O aldeamento São Pedro de Alcântara localizava-se na margem esquerda do rio Tibagi, à frente da Colônia Militar do Jataí, atual município de Iporã no norte do Paraná. Com o objetivo de viabilizar a rota fluvial interligando a província do Mato Grosso ao porto de Antonina no litoral paranaense, o barão de Antonina articulou a criação de aldeamentos indígenas nos rios Tibagi e Paranapanema. No início da década de 1850 índios Kaiowá do Mato Grosso foram deslocados para as margens do Tibagi, próximas à foz do rio Jataí, com vistas à viabilização da rota fluvial. Neste local – tradicionalmente ocupado por grupos indígenas da etnia Kaingang³⁰ – consolidava-se a recém criada Colônia Militar do Jataí. Em seguida foi designado para a região o missionário capuchinho frei Timotheo de Castelnuovo e em 1855 foi proferida a missa inaugural do aldeamento indígena São Pedro de Alcântara.

³⁰ Sobre os Kaingang no vale do Tibagi, de acordo com MOTA, L. T., NOELLI, F. S., TOMMASINO, K. (Org.) **Urí e Wâxi** – Estudos Interdisciplinares dos Kaingang. Londrina: Ed. UEL, 2000.

O aldeamento foi criado com a presença de índios Guarani-Kaiowá provenientes do Mato Grosso e em 1858 se aldearam os primeiros índios Kaingang. No final da década de 1870 também se aldearam índios dos subgrupos Guarani-Ñandeva.³¹ Tratava-se, portanto, de um aldeamento misto, ou seja, caracterizado pela presença de distintas etnias aldeadas. Além destas, São Pedro de Alcântara contava com negros e negras em parte escravos da nação e em parte africanos livres. O aldeamento, juntamente com a Colônia Militar do Jataí na outra margem do rio Tibagi, também abrigava colonos, comerciantes, militares e outros profissionais integrantes da sociedade não indígena – eram os “brancos cristãos”, aos quais o missionário frei Timotheo de Castelnuovo se referia como “nosso povo”.

A sociedade não indígena, o “nosso povo” de São Pedro de Alcântara, no período imperial era com frequência referida como “sociedade civilizada”; os integrantes da mesma também eram descritos como “brancos”. Todavia, entendo que ambos os termos são problemáticos. Quanto ao último, nesta sociedade de “brancos” havia mestiços e mesmo pessoas que poderiam ser definidas como negras ou indígenas. Quanto ao primeiro, parte ou mesmo a maioria de seus integrantes de forma alguma poderia ser qualificada enquanto civilizada. Por outro lado, com a devida ressalva entendo que a definição “sociedade civilizada” pode ser empregada tendo em vista a presença da mesma nas documentações e registros do período imperial e, principalmente, a oposição em relação aos indígenas considerados como “selvagens”. Os selvagens eram aqueles desprovidos de contato mais efetivo com a civilização; por oposição a esta se definiam àqueles ou, melhor dizendo, por oposição aos selvagens se definia a sociedade brasileira civilizada. Porém, na presente dissertação optou-se por empregar *sociedade não indígena* ou ainda *sociedade hegemônica*, considerando os projetos de incorporação de grupos indígenas – e também de africanos e afrodescendentes – e de avanço territorial. Para seus integrantes utilizou-se também a dupla negação *não negros e não índios*. Nos momentos em que se utiliza o termo *não índios* está-se incluindo também os negros e negras do aldeamento.

³¹ Com relação à divisão entre os Guarani, a antropóloga Marta Rosa Amoroso afirma que os subgrupos Guarani-Ñandeva participaram dos aldeamentos no norte do Paraná, sendo referidos nas fontes documentais como “guaranis” e diferenciados dos índios Kaiowá. AMOROSO, M. R. **Catequese e Evasão**, *op. cit.*, p. 139. No decorrer desta dissertação tomo por *Guarani-Ñandeva* os subgrupos Guarani-Ñandeva descritos nas fontes como “guaranis”, resguardando o termo *Guarani* para designar os Kaiowá e os subgrupos Guarani-Ñandeva conjuntamente.

Como apresentado na introdução, a política indigenista imperial fundamentava-se na incorporação dos grupos indígenas à sociedade brasileira hegemônica. Sobretudo, seu intento era o de diluir as nações indígenas através da civilização dos grupos considerados selvagens. No entanto, como também comentado na introdução, outros interesses decorrentes da incorporação dos grupos indígenas faziam-se presentes na política indigenista imperial. Nas bacias dos rios Tibagi e Paranapanema, além da rota fluvial em direção ao Mato Grosso, a criação de aldeamentos tinha por objetivo viabilizar a expansão da sociedade não indígena na região interiorana da província do Paraná³². A partir dos Campos Gerais, Segundo Planalto Paranaense na região dos municípios de Ponta Grossa e de Castro, as ocupações do interior paranaense avançaram em duas frentes: para oeste, cuja ponta de lança foi a fundação de Guarapuava, Terceiro Planalto Paranaense, no início do século XIX; e para norte seguindo a bacia do rio Tibagi a partir do final do século XVIII.³³

O interior paranaense era ocupado por grupos indígenas da etnia Kaingang, pertencente à família Jê. Os índios Kaingang dificultavam o avanço da colonização em direção às áreas interioranas. Em função da presença destes indígenas os aldeamentos foram fundados. Na região de Guarapuava, ainda no período colonial, a aldeia de Atalaia foi fundada em 1810 e permaneceu sob administração do missionário padre Francisco das Chagas Lima até 1825, quando a mesma foi destruída por uma facção de índios Kaingang rival à que estava aldeada.³⁴ Os índios permaneceram vivendo nas proximidades de Guarapuava durante as décadas seguintes, entretanto, os relatórios províncias da década de 1850 afirmavam que o “aldeamento de Guarapuava pode dizer-se que já não existe, e os poucos índios, que dele restão, vivem confundidos com a população branca”.³⁵

Como veremos na segunda parte deste capítulo, este tipo de alegação – a de que os índios viviam integrados à sociedade não indígena – figurava entre as informações prestadas por diversas províncias ao Ministério do Império relativas a aldeias indígenas

³² A província do Paraná se emancipou da província de São Paulo no ano de 1853. Portanto, o período provincial para a província paranaense inicia-se neste ano.

³³ Ver mapa da região em Anexo I. Na parte inferior direita encontra-se Castro. À esquerda visualiza-se o município de Guarapuava. No centro da parte tingida de amarelo encontra-se a sede do município de Tibagi. Na parte mais avermelhada tem-se a região do aldeamento São Jerônimo. Mais ao norte observa-se a região do Jataí com o aldeamento São Pedro de Alcântara na outra margem do rio Tibagi. A região de interesse da pesquisa aqui apresentada pode ser visualizada, com o foco mais fechado, em Anexo II.

³⁴ MOTA, L. T. *As colônias indígenas no Paraná Provincial*. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2000, p. 142.

³⁵ PARANÁ. *Relatório do Presidente da Província*, 1857, p. 64.

fundadas durante o período colonial. Com estas descrições, diferenciavam-se as antigas aldeias coloniais dos aldeamentos imperiais norteados pelo Regulamento das Missões de 1845, pois estes visavam aos indígenas descritos na documentação como “selvagens”, ou seja, que viviam nas matas e brenhas distanciados da sociedade não indígena. Em Guarapuava a aldeia se extinguiu, não fazia-se necessária entre os aldeamentos provinciais paranaenses, porque os antigos aldeados “vivem confundidos” entre os não índios. Isso explicita o objetivo primeiro da política indigenista imperial baseada nos aldeamentos: incorporar os indígenas no interior da sociedade não indígena. Se os indígenas já estivessem incorporados, “confundidos”, não eram mais objeto da referida política.

As características da aldeia de Atalaia a diferenciavam dos demais aldeamentos paranaenses erigidos no período provincial. Na década de 1850 havia indígenas Kaingang vivendo nas proximidades de Guarapuava, no entanto, como afirmou o historiador Lúcio Tadeu Mota, durante o período provincial não “houve ali o estabelecimento de uma colônia indígena nos moldes das implantadas no norte da província, nem estava prevista no Regulamento das colônias indígenas de 1857 a criação ou reativação desse aldeamento em Guarapuava.”³⁶ Mota destacou ainda que ao longo do Segundo Reinado os índios Kaingang daquela região denunciaram a usurpação dos territórios de Atalaia e reivindicaram a demarcação dos mesmos perante autoridades locais, provinciais e imperiais. As reclamações de usurpações territoriais nas antigas aldeias fundadas no período colonial também eram freqüentes em outras províncias.

Este aspecto, da mesma forma que as alegações de que os indígenas de Guarapuava encontravam-se integrados à sociedade não indígena, ratifica a diferenciação entre a aldeia de Atalaia e os aldeamentos do norte paranaense. Acerca da integração dos nativos, o relatório do Ministério do Império de 1855, reproduzindo os relatórios provinciais paranaenses, foi contundente ao afirmá-la prevendo o desaparecimento dos traços culturais dos indígenas de Guarapuava:

Compõe-se [a aldeia] de índios que vivem tão confundidos com a população civilizada, e falando tão corretamente a nossa língua, que é de crer que em pouco tempo desaparecerão quase os traços de sua nacionalidade. Alguns habitantes de Guarapuava têm-se casado com mulheres dessa aldeia as quais são geralmente havidas por esposas honestas e boas mães de famílias.³⁷

³⁶ MOTA, L. T. *As colônias indígenas no Paraná Provincial. op. cit.*, p. 142.

³⁷ BRASIL. *Relatório do Ministério do Império*, 1855, p. 51.

Na próxima seção os aspectos presentes nesta citação serão abordados de forma mais detida. Por ora destaca-se apenas que a aldeia de Atalaia diferenciava-se dos aldeamentos do norte paranaense – erigidos nas bacias dos rios Tibagi e Paranapanema a partir da década de 1850 – que integravam de forma substancial a política indigenista do Segundo Reinado. Estes empreendimentos receberam, inclusive, uma regulamentação específica do governo imperial em 1857, a qual também será apresentada na próxima seção. Entre os aldeamentos do Tibagi os que tiveram maior duração foram São Pedro de Alcântara, São Jerônimo e Nossa Senhora do Loureto do Pirapó – este último em 1862 foi transferido para a foz do rio Santo Inácio e renomeado como Santo Inácio do Paranapanema.³⁸

O historiador Lúcio Tadeu Mota identificou onze aldeamentos no Paraná ao longo do século XIX. Exceção feita à aldeia de Atalaia em Guarapuava, fundada no início do século, os demais aldeamentos foram erigidos após 1853. No entanto, alguns destes empreendimentos foram apenas projetados – como os aldeamentos Santa Teresa e Santa Isabel – e outros tiveram curta duração como o aldeamento de Palmas e o do Chagu.³⁹ Durante o Segundo Reinado, os empreendimentos paranaenses mais relevantes foram os três acima citados: além de São Pedro de Alcântara, os aldeamentos São Jerônimo e Pirapó/Santo Inácio. Para referir-me ao conjunto destes três aldeamentos utilizo na presente dissertação a expressão *aldeamentos da bacia do rio Tibagi* – ainda que o último ficasse nas margens do Paranapanema a algumas léguas da foz do Tibagi.

O aldeamento indígena Nossa Senhora do Loureto do Pirapó foi fundado no final do ano de 1855, nas margens do rio Paranapanema à distância de quarenta léguas de São Pedro de Alcântara. Seu primeiro missionário foi frei Mathias de Gênova.⁴⁰ Inicialmente o aldeamento Pirapó recebeu índios Guarani-Kaiowá e posteriormente recebeu também índios Guarani-Ñandeva; os grupos Kaingang não foram aldeados neste aldeamento que, portanto, constituiu-se como um núcleo de índios Guarani. Além de índios Kaiowá aldeados, em 1856 o aldeamento contava com um administrador, um feitor e 18 negros e negras – estes últimos escravos da nação e/ou africanos livres.⁴¹ No entanto, os relatórios provinciais da década de 1850 revelam que Pirapó encontrava-se

³⁸ Neste último caso a mudança da foz do Pirapó para a foz do Santo Inácio, ambas no rio Paranapanema, compreendeu o deslocamento da estrutura do aldeamento e dos índios aldeados, aspecto que permite identificá-lo como um único empreendimento.

³⁹ MOTA, L. T. **As colônias indígenas no Paraná Provincial**, *op. cit.*, p. 42.

⁴⁰ PARANÁ. **Relatório do Presidente de Província**, 1857, p. 90.

⁴¹ As discussões acerca da presença de africanos livres e de escravos da nação nos aldeamentos da bacia do rio Tibagi serão apresentadas no capítulo III.

em condições precárias naquele período: salários atrasados e escassez de remédios, utensílios e roupas – estas faltavam tanto para os indígenas como para os negros e negras.

As condições de Pirapó não melhoraram até o início da década de 1860. Segundo Lúcio Tadeu Mota, o ano de 1862 foi trágico para o aldeamento. O historiador descreve conflitos ocorridos entre índios Kaingang de outras áreas e índios Kaiowá aldeados, bem como a proliferação de doenças.⁴² Segundo os relatórios provinciais, as “febres intermitentes” acossavam Pirapó já em 1857, razão pela qual a mudança do local do aldeamento foi solicitada por frei Timotheo de Castelnuovo.⁴³ No entanto, esta se efetivou apenas em 1862 – o local escolhido foi a foz do rio Santo Inácio, subindo o rio Paranapanema à distância de três léguas do rio Pirapó. Sobre o deslocamento, o relatório provincial de 1868 afirmou que o “aldeamento [Santo Inácio] fundado em novembro de 1862, pela transferência do Pirapó que estava três léguas mais abaixo, e cuja insalubridade determinou-a, está situado a margem do rio de seu nome (...)”.⁴⁴

O aldeamento Santo Inácio do Paranapanema permaneceu em funcionamento entre 1862 e 1878. As articulações entre este e o aldeamento São Pedro de Alcântara foram intensas. Entre os 340 batismos registrados no livro dos índios Guarani de São Pedro de Alcântara – principal fonte documental da presente dissertação – há 22 batismos ocorridos em Santo Inácio que em 1875 foram registrados no referido livro. Como veremos no capítulo III, as articulações compreendiam também deslocamentos de africanos livres entre os aldeamentos.

Nos primeiros anos após a mudança de local, Santo Inácio abrigava poucos aldeados. O relatório provincial de 1865 informou que “a população indígena consta de 11 homens e 10 mulheres; o estabelecimento, porém, ocupa 25 empregados e assalariados e 23 africanos livres.”⁴⁵ Entre o final da década de 1860 e o início da década seguinte houve um incremento no número de aldeados de Santo Inácio. Em 1871 havia no aldeamento 75 índios Kaiowá e 77 índios Guarani-Ñandeva. Três anos depois Santo Inácio abrigava mais de 200 aldeados: 44 homens, 37 mulheres e 46 crianças entre os Kaiowá; entre os Guarani-Ñandeva havia 23 homens, 16 mulheres e 28

⁴² MOTA, L. T. *As colônias indígenas no Paraná Provincial*, *op. cit.*, pp. 48-49.

⁴³ PARANÁ. *Relatório do Presidente de Província*, 1857, p. 63.

⁴⁴ PARANÁ. *Relatório do Presidente de Província*, 1868, p. 40.

⁴⁵ PARANÁ. *Relatório do Presidente de Província*, 1865, p. 63.

crianças.⁴⁶ Em 1875 a produção de milho do aldeamento atingiu mais de 72 mil litros de milho, além de quantidades menores de arroz, feijão e farinha de mandioca.

A primeira metade da década de 1870 foi o período de maior desenvolvimento de Santo Inácio. No ano de 1876 doenças voltaram a acossar os aldeados e a produção de alimentos foi comprometida por uma forte seca. O aldeamento perdurou por mais dois anos até ser oficialmente extinto em 1878. Os aldeados que permaneciam em Santo Inácio naquele momento foram transferidos para São Pedro de Alcântara, revelando mais uma vez as articulações entre os aldeamentos.

São Pedro de Alcântara apresentava-se como um ponto de referência na região do rio Tibagi não apenas por sua dimensão populacional e por sua importância no projeto imperial⁴⁷, mas também por sua posição geográfica central com relação aos aldeamentos Santo Inácio do Paranapanema e São Jerônimo. Em São Pedro de Alcântara, os não índios viviam na sede ou núcleo urbano do aldeamento – que contava com a capela, a casa do missionário e as casas dos escravos e africanos livres – e na Colônia Militar do Jataí. Havia também colonos ou produtores rurais habitando áreas um pouco mais distantes, áreas rurais, principalmente na margem direita do rio Tibagi. Os grupos indígenas, diferentemente, viviam em locais separados da sede do aldeamento, em uma divisão clara entre aldeias kaingang, aldeias kaiowá e aldeias dos subgrupos Guaraní-Ñandeva.

As aldeias kaiowá localizavam-se ao norte da sede ou núcleo urbano, em direção ao rio Paranapanema; a partir de 1880 os subgrupos Guaraní-Ñandeva estabeleceram suas aldeias próximas à Colônia Militar do Jataí, na margem direita do rio Tibagi, também em direção à foz deste no Paranapanema. Ou seja, as aldeias dos índios Guaraní em São Pedro de Alcântara localizavam-se na direção do aldeamento Santo Inácio e da rota fluvial, via rio Paranapanema, para o Mato Grosso. As aldeias kaingang, em contrapartida, localizavam-se ao sul do núcleo urbano de São Pedro de Alcântara em direção ao aldeamento São Jerônimo, o qual abrigava apenas índios Kaingang.

O aldeamento São Jerônimo foi oficialmente fundado em 1859 nas terras da antiga fazenda São Jerônimo, apossadas pelo barão de Antonina a partir do início da década de 1840. Seu primeiro missionário foi frei Mathias de Gênova, mas este logo foi

⁴⁶ PARANÁ. **Relatório do Presidente de Província**, 1875, pp. 103-104.

⁴⁷ Será apresentada na terceira seção deste capítulo, a partir do Regulamento das Colônias do Paraná e do Mato Grosso, a relevância estratégica de São Pedro de Alcântara para os demais aldeamentos das referidas províncias.

substituído por frei Luiz de Cimitile que permaneceu como seu missionário até o início da década de 1880. Os exploradores Joaquim Francisco Lopes e John Henrique Elliot, nas expedições da década de 1840, avistaram os ditos campos do Inhoó – nome que faz referência a um cacique Kaingang da região – na margem direita do rio Tibagi. Estavam em busca de uma paragem que pudesse servir como depósito aos viajantes em direção ao Mato Grosso. Em 1846 os campos do Inhoó foram apossados pelos exploradores, em nome do barão de Antonina, e renomeados como São Jerônimo. Em seguida foi criada a fazenda homônima, que permaneceu em funcionamento por uma década, até ser desativada pelo barão de Antonina.

A fazenda São Jerônimo vinha sofrendo investidas dos índios Kaingang, em busca de ferramentas e outros bens da sociedade não indígena, e, três anos após a sua desativação, as terras foram doadas pelo barão de Antonina ao governo imperial para que ali fosse erigido um aldeamento indígena. Isso justifica a ausência do aldeamento São Jerônimo entre os empreendimentos previstos no Regulamento das Colônias do Paraná e do Mato Grosso, promulgado dois anos antes.

São Jerônimo foi ocupado por índios Kaingang e cinco anos após a sua fundação contava com um total de 313 aldeados. Um dos relatórios provinciais do ano de 1864 nomeou, inclusive, as lideranças kaingang do aldeamento com a contagem dos grupos respectivos: o grupo de Manoel Aropquimbó compreendia 79 índios, capitão Cauvre liderava 112 índios, ao passo que o grupo liderado pelo capitão Gregório contabilizava 105 índios, além da família de Antonio Cufá com 17 integrantes.⁴⁸ As produções de São Jerônimo seguiam a mesma separação verificada no aldeamento São Pedro de Alcântara, dividida entre produção dos aldeados, dos empregados e do aldeamento. Em 1867 a área plantada de milho chegava aos 36 alqueires, sendo que a metade deste total pertencia aos aldeados e mais de 12 alqueires às plantações coletivas do aldeamento; menos de seis alqueires das plantações de milho daquele ano pertenciam aos empregados do aldeamento.⁴⁹

Ao longo da década seguinte a população de São Jerônimo variou. Em 1872 foram contabilizados apenas 120 indígenas e 86 “civilizados”.⁵⁰ O número de aldeados oscilava, mas o de não índios seguia em sentido crescente. Em 1879 a população do

⁴⁸ PARANÁ. **Relatório do Presidente de Província**, 1864c, anexos, mapa 04.

⁴⁹ PARANÁ. **Relatório do Presidente de Província**. 1867a, p. 68. Provavelmente trata-se do alqueire paulista, ou seja, 24 mil e 200 metros quadrados ou ainda 2,42 hectares.

⁵⁰ PARANÁ. **Relatório do Presidente de Província**. 1872, p. 69.

aldeamento contabilizava 405 índios Kaingang e 294 não índios.⁵¹ Esse crescimento no número de não índios deveu-se, em parte, à concessão de lotes de terras em São Jerônimo. Segundo Lúcio Tadeu Mota, já em fins da década de 1860 preparava-se “uma forma para a venda dos terrenos indígenas do aldeamento aos brancos, ao mesmo tempo em que se procurava afastar os índios do local (...)”⁵² Na década seguinte os primeiros títulos de arrendamento foram concedidos.

No início da década de 1880, frei Luiz de Cimitile foi transferido pelo governo provincial e este acontecimento, segundo Lúcio Mota, ampliou a possibilidade de apossamento das terras de São Jerônimo.⁵³ Ao longo do tempo a sede ou o centro urbano do aldeamento foi se convertendo em uma povoação de não indígenas. No entanto, os índios Kaingang permaneceram residindo em São Jerônimo e, após a desagregação do aldeamento São Pedro de Alcântara em 1895, os Kaingang deste se deslocaram para as proximidades daquele. Ao que tudo indica, estes permaneceram na margem esquerda do rio Tibagi, defronte às aldeias dos Kaingang de São Jerônimo localizadas na margem oposta do mesmo rio.

1.1.2 A sociedade não indígena da região do Jataí

O aldeamento indígena São Pedro de Alcântara, juntamente com a Colônia Militar do Jataí, constituía-se em um núcleo relevante às margens do rio Tibagi. A localidade servia de entreposto aos viajantes que iam e viam pela rota fluvial que interligava as províncias do Paraná e do Mato Grosso. Como apresentado mais à frente, a partir da legislação do período, o aldeamento e seu missionário detinham atribuições específicas junto ao conjunto dos aldeamentos imperiais das referidas províncias. O núcleo também abrigava – além dos grupos indígenas aldeados e dos africanos livres e escravos da nação – colonos, comerciantes e outros profissionais não indígenas. Estes habitavam a área urbana composta pelas sedes do aldeamento e da colônia militar, seu entorno e suas áreas rurais.

Devido à relevância adquirida por integrantes da sociedade não indígena do Jataí nas análises realizadas, optou-se por apresentar aqui uma contextualização da referida

⁵¹ PARANÁ. **Relatório do Presidente de Província**. 1879b, p. 78-79.

⁵² MOTA, L. T. **As colônias indígenas no Paraná Provincial**. *op. cit.*, 125.

⁵³ *Ibid*, p. 139.

sociedade visando a facilitar a compreensão dos capítulos seguintes. Foram levantados aspectos relativos às procedências dos imigrantes que colonizaram a região, às atividades profissionais desempenhadas por seus integrantes e às principais famílias que constituíam a elite da localidade.

No início do período provincial a região abarcada pelo presente estudo pertencia ao município de Castro. Em 1872 a vila de Tibagi emancipou-se deste último e a referida região passou a integrar o novo município. No mesmo ano toda a extensão do rio Tibagi desde o aldeamento São Jerônimo até a foz no rio Paranapanema passou a compreender a freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Jataí. A sede desta era o núcleo composto pelo aldeamento São Pedro de Alcântara e pela Colônia Militar do Jataí; em sua jurisdição encontravam-se também os aldeamentos Santo Inácio e São Jerônimo.

Os imigrantes que em meados da década de 1850 colonizaram a região do Jataí eram provenientes principalmente da província de São Paulo, de municípios paranaenses e da região sul da província do Mato Grosso. Em uma pequena parcela dos registros de batismo dos não índios de São Pedro de Alcântara o missionário do aldeamento descreveu os locais de procedência dos pais e padrinhos dos batizados. Em 1855, nos primeiros registros da série batismal, é possível verificar a presença de colonos provenientes da freguesia da Faxina, localizada na província de São Paulo próxima à divisa desta com a província do Paraná.⁵⁴ De São Paulo também circulavam pessoas oriundas de outros municípios ou freguesias. Um ano depois o missionário, na então denominada “fazenda São Jerônimo”, registrou um batismo no qual os pais do batizando foram descritos como “fregueses de Nossa Senhora da Conceição do Capão Bonito (Paranapanema) (...)”⁵⁵

Ainda com relação ao início da colonização da região do Jataí observam-se imigrantes provenientes de municípios ou freguesias paranaenses. Destacam-se aqui as regiões de Rio Negro e de Palmeira.⁵⁶ Ao longo da década de 1860 outras localidades paranaenses, como o município de Jaguariaíva, também foram referidas.⁵⁷ No início

⁵⁴ Primeiro livro de registros de batismo dos não índios de São Pedro de Alcântara, folhas 02 e 04 verso. Disponível em: <https://familysearch.org/search/image/index#uri=https%3A%2F%2Fapi.familysearch.org%2Frecords%2Fwaypoint%2FMMPL-TLG%3A1083406614%3Fcc%3D1719212>

⁵⁵ *Ibid*, folhas 03 verso e 04.

⁵⁶ *Ibid*, folhas 02 e 03 verso.

⁵⁷ *Ibid*, folha 14 verso.

desta década encontram-se as primeiras referências à província do Mato Grosso.⁵⁸ De maneira geral, de acordo com a documentação consultada, as três províncias mencionadas foram os principais pólos de emigração para a região do Jataí.

Outra documentação, o livro de registros de casamento do aldeamento São Pedro de Alcântara, é ainda mais rica neste sentido. A esmagadora maioria dos registros desta série apresenta a descrição dos locais de nascimento e de batismo dos noivos. Entre as regiões paranaenses, além das citadas acima, destacam-se a vila de Tibagi e as cidades de Castro, Piraí, Paranaguá, Morretes, Curitiba, Campo Largo e Lapa.⁵⁹ Da província de São Paulo a região do Jataí recebeu imigrantes oriundos de Campo Lavra, do vale do Ribeira, de Santa Cruz e de São João Batista na localidade da Faxina. Em alguns registros figuram apenas referências genéricas à província paulista. Entre as localidades da província do Mato Grosso apenas três foram identificadas: paróquia de Boas, paróquia de Miranda e vila de Antonio. Da mesma forma que para São Paulo, por vezes constam apenas menções genéricas à província mato-grossense. Além destas localidades a região do Jataí abrigou ainda imigrantes provenientes das províncias do Rio Grande do Sul, de Minas Gerais, do Rio de Janeiro e até mesmo da Bahia.⁶⁰

Para apreender as atividades profissionais dos integrantes da sociedade do Jataí utilizou-se aqui a Lista de Qualificação de Votantes do município de Tibagi, do ano de 1880, a qual compreendeu a freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Jataí. Nesta lista estão descritas a atividade profissional, a filiação, se leitor ou não, a idade, o estado civil e a renda anual de cada votante. Veremos no próximo capítulo que a frequência de batismos dos índios Guarani se tornou mais efetiva a partir do ano de 1867, aumentou significativamente em meados da década seguinte e atingiu seu ápice entre 1879 e 1887. Considerando esta periodização, durante todo o processo investigativo a lista em questão foi mobilizada visando a qualificar a sociedade da região do Jataí – e também a qualificar determinados atores sociais que se destacaram como padrinhos ou compadres – no período em que foram mais expressivos os batismos de aldeados em São Pedro de Alcântara.

Na lista de votantes de Tibagi a freguesia do Jataí foi discriminada como um quarteirão do município. Naquele ano, 1880, Tibagi contabilizava 568 votantes, sendo

⁵⁸ *Ibid*, folha 08 verso.

⁵⁹ Livro de registros de casamento de São Pedro de Alcântara, folhas 03 e seguintes. O referido livro encontra-se na Cúria Diocesana do município de Jacarezinho no Paraná.

⁶⁰ *Idem*.

que a referida freguesia totalizava 87. Compreendendo mais de 15% dos votantes de Tibagi, o Jataí apresentava-se como a região mais expressiva do município neste sentido. Os demais quarteirões não superavam 80 votantes. A região central do município, somados os dois quarteirões da vila, contabilizava apenas 44 votantes.⁶¹

De acordo com a mencionada lista, na freguesia do Jataí predominavam as atividades agrícolas entre as atividades produtivas dos votantes. Entre estes, 66 foram qualificados como “lavradores”, apenas cinco como “negociantes” e os demais o foram como profissionais de ofícios diversos. Além do número bastante expressivo de produtores rurais, aspecto esperado para uma região de expansão agrária e ainda em processo de colonização, chama a atenção o baixo número de negociantes na região do Jataí. Diferentemente, nos dois quarteirões da vila de Tibagi – distante cerca de 40 léguas da sede do Jataí – mais da metade dos votantes foram qualificados como comerciantes. Considerando estes dados, já se argumentou em outra oportunidade que a comercialização das produções dos grupos aldeados em São Pedro de Alcântara era realizada por comerciantes que não residiam na freguesia do Jataí; tais comerciantes residiam em outros quarteirões de Tibagi e particularmente na região central do município.⁶²

Entretanto, não obstante a esmagadora maioria dos votantes composta por produtores rurais, a freguesia do Jataí compreendia também uma região central ou núcleo urbano. Como comentado acima, além da maioria de produtores rurais e de poucos comerciantes, a região do Jataí contava com parcela expressiva de profissionais de ofícios diversos. Entre os 87 votantes da freguesia, 16 foram assim qualificados. Entre estes havia três militares da Colônia Militar do Jataí, os quais, de acordo com as rendas declaradas, se encontravam entre os mais abastados da região.⁶³

Entre os votantes do Jataí encontravam-se também um professor, um ferreiro, dois sapateiros e dois serradores. Além destes, a freguesia abrigava seis votantes qualificados como carpinteiros. Entre estes se destacam os irmãos João Nepumoceno da Silveira e Israel Nepumoceno da Silveira, e os também irmãos Henrique José Piris

⁶¹ Lista de Qualificação de Votantes do município de Tibagi, 1880. Disponível no Arquivo Público do Paraná [DEAP].

⁶² MARCANTE. M. F. Produção e relações comerciais do aldeamento indígena São Pedro de Alcântara (Tibagi/ PR, 1875-1880). In: **Revista Cesumar** - Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, vol. 16, nº 1, jan/jun 2011. Maringá: CESUMAR, 2011, pp. 147-68. Artigo disponível no site da revista Cesumar: <http://www.cesumar.br/pesquisa/periodicos/index.php/revcesumar/article/view/1302/1220>

⁶³ Lista de Qualificação de Votantes do município de Tibagi, 1880, números de qualificação 483, 560 e 563.

Martins e Fortunato José Piris Martins. Com exceção deste último, qualificado com a renda anual presumida de 200 mil réis, os demais o foram com rendas variando entre 400 e 500 mil réis. Não se encontravam entre os mais abastados da região, mas suas rendas eram superiores às rendas da maioria dos votantes da freguesia do Jataí. Por outro lado, outro integrante da família Piris Martins – irmão de Fortunato e de Henrique – foi qualificado com a renda anual de um conto de réis, o teto das rendas verificadas para a freguesia.⁶⁴

De acordo com os registros de batismo e de casamento mencionados acima, a família Piris Martins encontrava-se na região do Jataí pelo menos desde o ano de 1857. No próximo capítulo verificaremos que integrantes da referida família estavam entre os padrinhos de indígenas mais expressivos em São Pedro de Alcântara. A família Silveira, por seu turno, consta nos referidos registros a partir de 1858. Integrantes desta família, em particular os irmãos Israel e João mencionados acima, também apadrinharam indígenas no aldeamento. Por fim, faz-se necessário destacar aqui a família Bittencourt. Entre os padrinhos dos aldeados verificamos alguns dos membros desta família, em particular Antonio Correia de Bittencourt e seus filhos. Os Bittencourt encontravam-se na região do Jataí pelo menos desde 1863 e Antonio, em 1880, foi qualificado como professor e com renda anual de um conto de réis.

Nas análises realizadas, as famílias Piris Martins, Silveira e Bittencourt revelaram-se como fundamentais integrantes da elite local. Nos próximos capítulos seus membros mais ativos enquanto padrinhos de aldeados serão apresentados mais detalhadamente, pois as relações de compadrio de determinados indígenas foram qualificadas também a partir dos laços tecidos com membros das referidas famílias.

1.2 A política indigenista imperial

1.2.1 Política e legislação indigenistas no Segundo Reinado

Os aldeamentos da bacia do rio Tibagi, no norte da província do Paraná, faziam parte da política indigenista imperial do Segundo Reinado. Não obstante as posições que defendiam as ações enérgicas e o emprego da força no trato com os nativos, presentes nos debates do período sobre a questão indígena, o Império estabeleceu como

⁶⁴ *Ibid*, número de qualificação 515.

política nacional a atuação branda e pacífica baseada na criação dos aldeamentos. Para tanto, tal política foi regulamentada a partir do *Regulamento acerca das Missões de catequese e civilização dos Índios* de 1845. Mais conhecido apenas como Regulamento das Missões, suas disposições nortearam a política indigenista do Império ao longo da segunda metade do século XIX, ainda que alterações significativas tenham sido feitas em virtude das críticas realizadas pelo menos até o início da década de 1880. Como destacado na primeira parte deste capítulo, os aldeamentos do norte paranaense articulavam-se aos aldeamentos do sul da província do Mato Grosso, pois em conjunto os mesmos visavam viabilizar a parte fluvial da rota pretendida entre Cuiabá e o porto de Antonina na baía de Paranaguá. Estes empreendimentos receberam uma regulamentação específica em 1857 a partir do *Regulamento das Colônias Indígenas do Paraná e do Mato Grosso*. Estas duas regulamentações normatizaram a criação dos aldeamentos da bacia do rio Tibagi e a apresentação das mesmas e da política indigenista do Segundo Reinado constitui o objetivo da presente seção.

Após a chegada da Família Real ao Rio de Janeiro, o príncipe Dom João, através das Cartas Régias de 1808 e 1809, autorizou a guerra ofensiva aos índios Botocudo e aos “bugres” do sertão de Guarapuava. O Príncipe Regente iniciou o que Perdigão Malheiros chamou de “restauração ao sistema de terror contra os índios”.⁶⁵ No entanto, já no início de década de 1830 a política explícita de guerra ofensiva foi abandonada. A Lei de 27 de outubro de 1831 revogou as Cartas Régias que formalizavam a guerra justa e a servidão dos índios, além de atribuir a tutela dos grupos indígenas à figura do Juiz de Órfãos.⁶⁶ Estas foram regulamentações pontuais que não trataram de maneira mais abrangente as questões envolvendo os grupos nativos, no entanto, a relevância das mesmas reside no encaminhamento de uma política indigenista branda e tutelar para o Império em detrimento das ações violentas e das práticas de servidão.

Nas décadas de 1820 e 1830 cresceu o espaço de discussão acerca da questão indígena no Brasil. O historiador Marco Morel, abordando o contato da sociedade não indígena com os índios Botocudo no Espírito Santo, apresentou alguns aspectos desta discussão. José Bonifácio teve importante papel ao defender uma postura que mesclava elementos do ideário pombalino – incentivo aos casamentos mistos, incorporação dos indígenas como súditos da Coroa – com o exemplo das missões jesuíticas baseado na

⁶⁵ MALHEIROS, Perdigão. **A escravidão no Brasil**. Tomo I, Capítulo IX. Editora Cultura. São Paulo: 1944, p. 299.

⁶⁶ *Ibid*, pp. 299-303.

catequese e na indústria, além de condenar a guerra ofensiva. Na região do rio Doce, onde se concentravam os grupos Botocudo, o marquês de Queluz apoiava a formação de colônias visando ao ensino da agricultura e preocupadas em não expulsar ou dizimar os indígenas aldeados. Pensando sobre a mesma região, o francês Guido Marlière, que foi nomeado Diretor-Geral dos Índios do Espírito Santo, buscava atrair os grupos indígenas à civilização por meios pacíficos. Tratava-se, segundo Morel, de uma postura influenciada pela mentalidade científica européia interessada nos nativos americanos como objeto de estudo e que vislumbrava a possibilidade de incorporar os que se enquadrassem ao modelo do sistema produtivo.⁶⁷

Por outro lado, neste período também tinham lugar posturas mais recrudescidas, como a de Francisco Adolfo de Varnhagen que defendia a guerra ofensiva e a ocupação pela força dos territórios indígenas.⁶⁸ Percorrendo os caminhos deste debate, John Manuel Monteiro enfatizou a distinção entre os que estavam no sertão e os que estavam nos gabinetes de governo, afirmando que, de maneira geral, quanto “mais próximas do sertão as opiniões pareciam aumentar em sua hostilidade.”⁶⁹ No entanto, ressalva o autor que existiam “filantropos no sertão”, como Marlière que defendia a criação de aldeamentos em locais adequados aos indígenas e a preservação de suas tradições.

A antropóloga Manuela Carneiro da Cunha afirma que, após a revogação do Diretório Pombalino em 1798, as questões indígenas permaneceram no que a autora chamou de “vazio de legislação” até 1845 quando entra em vigor o Regulamento das Missões, o qual foi influenciado pelas discussões das décadas anteriores.⁷⁰ No entanto, John Monteiro contrapõe esta afirmação destacando que a Carta Régia de 1798 continha uma dimensão propositiva, relativa à civilização dos nativos, que teve impacto na política indigenista do período posterior.⁷¹ Considerando a atenção dispensada pela referida carta régia às questões e às especificidades regionais, a historiadora Patrícia Sampaio afirma que:

⁶⁷ MOREL, M. Independência, vida e morte: os contatos com os Botocudo durante o Primeiro Reinado. In. **Dimensões** – Revista de História da UFES. Nº 14. Vitória: 2002, pp. 91-113.

⁶⁸ Sobre o debate acerca da questão indígena no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, entre 1840 e 1860, e suas implicações na política indigenista do Segundo Reinado, ver KODAMA, K. **Os Índios no Império do Brasil**, *op. cit.*.

⁶⁹ MONTEIRO, J. M. **Tupis, Tapuias e Historiadores**: Estudos de História Indígena e dos Historiadores. Tese de Livre Docência. Campinas: UNICAMP, 2001, p. 136.

⁷⁰ CARNEIRO DA CUNHA, M. **Legislação Indigenista no século XIX**, *op. cit.*, p. 04.

⁷¹ MONTEIRO, J. M. Memórias das aldeias de São Paulo: Índios, paulistas e portugueses em Arouche e Machado de Oliveira. In. **Dimensões** – Revista de História da UFES. Nº 14. Vitória: 2002, pp. 17-35.

A Carta Régia de 12 de maio de 1798, mais que abolir o Diretório, inaugurou um outro momento na legislação indigenista implantando novos modelos para regular as relações entre as populações nativas (aldeadas ou não) e o mundo colonial, sendo ela própria elaborada em estreita consonância com as questões locais.⁷²

Não obstante esta questão relativa à primeira metade do século XIX, o Regulamento das Missões norteou a política indigenista imperial após 1845, condenando a violência ofensiva e estabelecendo a criação de aldeamentos sob a égide da catequese e civilização. A respeito dos aldeamentos e sua importância na política indigenista do Segundo Reinado, Monteiro afirma que nos “sertões que paulatinamente se incorporavam à nação, os aldeamentos indígenas condensavam as idéias e práticas da política indigenista do Império.”⁷³

Os aldeamentos imperiais orientavam-se pelo binômio *catequese/civilização*. Entretanto, nesta relação o elemento da catequese figura mais como meio para se alcançar a civilização dos aldeados. Segundo a historiadora Kaori Kodama, a catequese apresentava-se como necessária para levar os índios selvagens aos aldeamentos e para conduzi-los à civilização. Nas palavras da autora:

Considerava-se que ao ato de catequizar se seguiria o de conservar e melhorar os costumes não só dos índios catequizados, mas da parcela da população cristã que se deveria moralizar – em uma palavra, ‘civilizar’. Torna-se possível destacar uma ordem implicada nestas duas ações, que ia da catequese à civilização (...).⁷⁴

Kodama, partindo do discurso de Cavalcanti de Lacerda do ano de 1843, afirma que a idéia de civilização, disseminada também entre os membros do IHGB, de maneira genérica “dizia respeito a uma ação sobre a moralidade dos povos e que, por sua vez, só poderia ser conseguida pela boa propagação da religião católica.”⁷⁵

Durante o período imperial, particularmente a partir do Regulamento das Missões, a política para questão indígena visava aos autóctones referidos nos relatórios provinciais e imperiais como “selvagens”. A partir da descrição presente no relatório do Ministério do Império do ano de 1855, relativo à antiga aldeia de Atalaia e citada na primeira seção deste capítulo, podem-se apreender aspectos relevantes acerca da política indigenista imperial. No trecho “vivem [os índios] tão confundidos com a população civilizada”⁷⁶ o referido ministério visava a enfatizar que a reativação da aldeia em

⁷² SAMPAIO, P. M. Política Indigenista no Brasil Imperial, *op. cit.*, p. 181.

⁷³ MONTEIRO, J. M. *Tupis, Tapuias e Historiadores*, *op. cit.*, p. 157.

⁷⁴ KODAMA, K. *Os Índios no Império do Brasil*, *op. cit.*, p. 245.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 246.

⁷⁶ BRASIL. *Relatório do Ministério do Império*, 1855, p. 51.

Guarapuava não se justificava. Os antigos aldeados estavam relativamente integrados à sociedade não indígena e por este motivo escapavam ao objetivo primeiro da política indigenista do Segundo Reinado.

Talvez mais importante, na referida descrição consta também que entre os indígenas de Guarapuava, da antiga aldeia de Atalaia, “é de crer que em pouco tempo desaparecerão quase todos os traços de sua nacionalidade.”⁷⁷ Esta passagem explicita o intuito maior do projeto Imperial de unidade nacional. Desaparecer como os “traços de sua nacionalidade” significava diluir ou mesmo extinguir as nações indígenas frente à unidade pretendida para a nação brasileira. Este era o sentido da civilização dos grupos indígenas. A incorporação e a civilização dos mesmos relacionavam-se com a nacionalidade brasileira ainda por ser forjada.⁷⁸ Na nação brasileira que então de forma incipiente se constituía enquanto tal, não havia lugar possível para outras nações, fossem elas indígenas ou africanas. Os grupos indígenas das áreas interioranas, os *selvagens*, deveriam ser conduzidos à *civilização*. Para os povos indígenas implicados, civilizar-se significava a incorporação à sociedade nacional como indivíduos, abrindo mão de seus traços culturais e de suas constituições enquanto grupos independentes, enquanto nações.

No âmbito do direito indígena também é possível visualizar, na cultura constitucional, essa falta de espaço e essa exigência de integração dos autóctones da América enquanto indivíduos no interior das sociedades nacionais. O jurista Bartolomé Clavero afirma que no período colonial os grupos ameríndios detinham direitos junto aos colonizadores: “Por causa de la barbarie no dejaba de atribuírseles a los colonizados una posición de derecho a la que el mismo colonizador debía atenerse.”⁷⁹ No período colonial, o código jurídico do colonizador atribuía aos colonizados um lugar de direito de acordo com seu *status* ou estado. No caso dos indígenas do continente americano, segundo Clavero, o estado indígena definia-se pelo amálgama de três estados anteriores: rusticidade, miserabilidade e minoridade. Nas palavras do autor, o primeiro

Trata-se em substância de um estado de desentendimento e abandono, de discriminação e marginalidade, por parte do direito objetivo respectivo à maior

⁷⁷ *Idem.*

⁷⁸ MATTOS, I. M. “Civilização” e “Revolta”, *op. cit.*, pp. 250-262.

⁷⁹ CLAVERO, B. Espacio colonial y vacío constitucional de los derechos indígenas. In: **Anuario Mexicano de Historia del Derecho**. (6). 1994, p. 65. Texto disponível na Internet na página: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/hisder/cont/6/est/est5.pdf>

parte da sociedade não somente colonial, mas também metropolitana. Nas colônias, este estado é de aplicação aos indígenas.⁸⁰

Mas os indígenas não permaneciam abandonados, pois os estados de miserabilidade e de minoridade se somavam ao de rusticidade. A miserabilidade traduzia-se em amparo, uma necessidade de amparo que não cabia apenas aos indígenas, mas igualmente a órfãos, viúvas pobres, aleijados e àqueles recém convertidos ao cristianismo.⁸¹ Por seu turno, o estado de minoridade inabilitava os indígenas por uma limitação presumida da razão humana. “Todos ellos eran menores significándose ante todo con esto que se encontraban aquejados por una limitación de la razón humana, de la razón que no se les negaba; no eran gente de razón plena o propiamente.”⁸² Os três estados, isoladamente ou em conjunto, acabavam por gerar uma condição de descapacitação dos grupos indígenas, no entanto, o lugar de direito dos mesmos no interior do código jurídico colonial permanecia assegurado.

No período constitucional, segundo Clavero, observa-se uma espécie de vazio quanto ao direito indígena. Produto de uma concepção de direito baseada na noção de indivíduo, a universalização dos direitos dos seres humanos se restringia àqueles que correspondessem a sua concepção. Para o autor, chegou-se “así al momento de la concepción, de um derecho sencillamente humano (...) de carácter primariamente subjetivo, derecho natural del hombre.”⁸³ Na cultura constitucional não há espaço para o direito indígena enquanto os grupos indígenas permanecerem enquanto tal, ou seja, enquanto não corresponderem à noção de indivíduo substancial na concepção do constitucionalismo. De forma conclusiva, Clavero afirma que na cultura constitucional

Ya no es solo que el indígena se encuentre en una posición subordinada. Ahora resulta que no tiene sitio ninguno si no se muestra dispuesto a abandonar completamente sus costumbres y a deshacer enteramente sus comunidades para conseguir integrarse en el único mundo constitucionalmente concebible del derecho. Es el vacío que decimos.⁸⁴

Em meu entendimento, a perspectiva de Clavero acerca do direito indígena no período constitucional pode ser projetada à política indigenista imperial. Da mesma forma que “o único mundo constitucionalmente concebível do direito”, o projeto de civilização apresentava-se como via única para a nação brasileira. Nesta não havia

⁸⁰ CLAVERO, B. **Derecho Indígena y Cultura Constitucional en América**. México: Siglo XXI, 2009, p. 13.

⁸¹ *Ibid*, p. 14.

⁸² CLAVERO, B. Espacio colonial y vacío constitucional de los derechos indígenas. *Op. cit*, p. 72.

⁸³ *Ibid*, p. 75.

⁸⁴ *Ibid*, p. 78.

espaço para as nações indígenas e africanas, não havia possibilidade para adentrar a sociedade brasileira projetada pelo Império que não enquanto integrante da “sociedade civilizada”. A *civilização* dos *selvagens* significava acabar com suas nações, com “os traços de sua nacionalidade”, significava incorporá-los à sociedade não indígena enquanto nacionais, enquanto brasileiros.

Como também ressalva Bartolomé Clavero, diante do vazio constitucional o direito indígena seguiu contendo os elementos presentes no *status* indígena do período colonial, ou seja, no estado resultante do amálgama entre os estados de rusticidade, miserabilidade e minoridade. Da mesma forma, ao longo do processo de incorporação dos grupos aldeados à sociedade brasileira não indígena os mesmos permaneceram sob tutela do estado imperial. Esta tutela, como veremos em seguida, se materializava no fornecimento de alimentos, ferramentas e outros utensílios necessários à subsistência dos aldeados enquanto estes não pudessem sobreviver de forma autônoma. No entanto, tal tutela era entendida como transitória, necessária somente no início do processo de incorporação. Inclusive, a auto-subsistência e as produções dos aldeados eram mobiliadas enquanto argumento para inferir o grau de “civilização” dos aldeados.

Ao longo do Segundo Reinado a política indigenista foi regulamentada pelo Regulamento das Missões, Decreto nº 426 de 24 de julho de 1845, o qual compreende 11 artigos. O primeiro artigo refere-se às atribuições do cargo de Diretor Geral de Índios – “Haverá em todas as Províncias um Diretor Geral de Índios, que será de nomeação do Imperador” – responsável por fazer o elo entre a administração provincial e os diretores e missionários dos aldeamentos.⁸⁵ Este artigo compreende as diretrizes gerais estabelecidas pelo Império para o desenvolvimento e progresso dos aldeamentos indígenas. Pode-se observar a partir do mesmo – não obstante a questão da incorporação dos grupos indígenas à sociedade não indígena, objetivo primeiro da política indigenista – a ênfase que recaía sobre a questão territorial. Nada menos que oito dos trinta e oito parágrafos do artigo 1º referem-se às ocupações territoriais junto aos aldeamentos. Este aspecto revela a atenção especial dispensada pelo Império às questões territoriais.

Segundo Manuela Carneiro da Cunha, a questão indígena no século XIX deixou de ser uma questão de mão-de-obra – como foi durante o período colonial – e configurou-se essencialmente numa questão de terras. Todavia, a autora destaca que,

⁸⁵ Regulamento das Missões, parágrafo 1º, artigo 1º. In. CARNEIRO DA CUNHA, M. **Legislação Indigenista**, *op. cit.*

não obstante ser essa a tônica do século XIX, existiram variações regionais: na região amazônica a mão-de-obra indígena permaneceu fundamental; na região de interesse da presente dissertação, entre o norte paranaense e o sul da província do Mato Grosso, a abertura e a manutenção de rotas fluviais exigiram a submissão dos grupos indígenas.⁸⁶ Para Patrícia Sampaio a questão relativa ao acesso ao trabalho indígena permaneceu extremamente relevante até mesmo nas regiões onde a expropriação das terras das aldeias se fez mais efetiva.⁸⁷

De qualquer forma, a questão territorial se sobressai no artigo 1º do Regulamento das Missões. Após a avaliação do estado das aldeias estabelecidas – “as ocupações habituais dos Índios, que nelas se conservam; suas inclinações, e propensões; seu desenvolvimento industrial; sua população, assim originária, como mestiça; e as causas, que têm influído em seus progressos, ou em sua decadência” – caberia ao Diretor Geral de Índios indicar o destino das áreas abandonadas pelos grupos indígenas, indagar a conveniência de mudar ou não o local das aldeias existentes, além de demarcar as terras que “forem doadas aos Índios”.⁸⁸ Ao Diretor Geral cabia também decidir sobre o arrendamento de terras dos aldeamentos – “procedendo às mais miúdas investigações sobre o bom comportamento dos que as pretenderem, e sobre as posses, que têm” – além de indicar as aldeias que pelo seu desenvolvimento “possam aforar terras para casas de habitação”.⁸⁹ Ainda com relação à questão territorial, o Regulamento das Missões facultou a concessão de terras separadas das aldeias àqueles “Índios, que, por seu bom comportamento, e desenvolvimento industrial, mereçam”.⁹⁰

O Regulamento das Missões, como verificado acima, tornou legal o arrendamento de terras para não índios no interior dos aldeamentos. Por outro lado, também possibilitou a concessão de terras aos aldeados nas proximidades dos aldeamentos. Estes aspectos revelam que a política indigenista imperial não visava segregar os grupos indígenas das populações que viviam nas proximidades dos aldeamentos. Ao contrário, apostava na convivência dos nativos com a sociedade não indígena como estratégia para incorporar aqueles a esta.

⁸⁶ CARNEIRO DA CUNHA, M. **Legislação Indigenista**, *op. cit.*, p. 04.

⁸⁷ SAMPAIO, P. Política Indigenista no Brasil Imperial, *op. cit.*, p. 188.

⁸⁸ Regulamento das Missões, 1845, parágrafos 1º, 4º, 8º e 11º, artigo 1º. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. **Legislação Indigenista**, *op. cit.*

⁸⁹ *Ibid*, parágrafos 13º e 14º, artigo 1º.

⁹⁰ *Ibid*, parágrafo 15º, artigo 1º.

Acerca do uso da mão-de-obra dos indígenas aldeados, o Regulamento das Missões alertava sobre a necessidade de indagar-se sobre o gênero de trabalho “que ofereça mais facilidade, e a que os Índios mais prontamente se acostumem.”⁹¹ Estabeleceu também que os aldeados não deveriam ser “constrangidos a servir a particulares” e que deveriam receber “seus jornais, quando chamados para o serviço da Aldeia ou qualquer serviço público; e em geral que sejam religiosamente cumpridos de ambas as partes os contratos, que com eles se fizerem.”⁹² No entanto, além de permitir o uso da mão-de-obra dos aldeados pelos aldeamentos e pelo serviço público, é necessário destacar que o Regulamento das Missões não proibia de forma explícita o uso da mesma por particulares. A regulamentação não apresenta uma definição suficientemente clara, neste sentido, na medida em que o trecho “não sejam os Índios constrangidos a servir a particulares” não encerra em si mesmo uma proibição categórica, pois permite a interpretação de que, mediante pagamento justo, os indígenas não estariam sendo constrangidos, ou forçados, ao trabalho para particulares. Os tipos de trabalho realizados por aldeados nos aldeamentos imperiais serão abordados na seção subsequente, mas por ora cabe adiantar que em diversas regiões os mesmos frequentemente trabalhavam na lavoura ou em outras atividades junto a particulares. Esta forma de trabalho também favorecia a convivência entre a sociedade não indígena e os aldeados.

Outra questão relevante tratada pelo Regulamento das Missões refere-se à subsistência dos aldeados e à aquisição de ferramentas ou outros objetos provenientes da sociedade não indígena. O fornecimento destes bens integrava a política indigenista do Império que com isso visava atrair e manter os índios nos aldeamentos. O Regulamento das Missões estabeleceu que se suprissem as necessidades dos aldeados com relação aos meios de subsistência para “que não sobrevenha alguma fome, que seja causa de que os Índios abalem para os Matos, ou que se derramem pelas Fazendas e Povações.”⁹³ Com relação à obtenção de ferramentas ou outros objetos, a regulamentação definiu que fossem distribuídos “os objetos, que forem aplicados pelos Diretores Gerais para os trabalhos comuns, e particulares dos Índios; e os que forem destinados para animar, e premiar os Índios já aldeados, e atrair os que ainda o não estejam.”⁹⁴ Estes aspectos visavam assegurar a subsistência dos aldeados,

⁹¹ *Ibid*, parágrafo 27º, artigo 1º.

⁹² *Ibid*, parágrafo 28º, artigo 1º.

⁹³ *Ibid*, parágrafo 25º, artigo 1º.

⁹⁴ *Ibid*, parágrafo 7º, artigo 2º.

particularmente nos momentos iniciais de constituição dos aldeamentos, nos quais as plantações e produções destes ainda não permitissem a sua auto-subsistência. Por outro lado, o fornecimento de objetos, e mesmo de alimentos, com o intuito de “animar”, “premiar” e “atrair” os indígenas tinha por objetivo cativá-los e torná-los gradualmente dependentes dos aldeamentos.⁹⁵ Esta política contribuiu para que os indígenas aldeados se tornassem afeitos à obtenção de presentes e brindes provenientes do poder público. Entretanto, é plausível que tal política tenha contribuído também para que os aldeados buscassem obter regalias junto a particulares que viviam no interior ou nas proximidades dos aldeamentos. Posteriormente esta questão será abordada de maneira mais detida, uma vez que a aquisição de utensílios, roupas e outros produtos figurava entre os elementos que motivavam a formação de laços de compadrio pelos índios aldeados junto aos não índios.

O Regulamento das Missões, como já destacado, norteou a política indigenista imperial durante a segunda metade do século XIX. No entanto, ao longo deste período diversas críticas foram feitas à regulamentação. Já no final da década de 1840 reclamações a respeito da direção dos aldeamentos foram enviadas ao Ministério do Império. De acordo com o Regulamento das Missões, o cargo de diretor dos aldeamentos não poderia ser ocupado pelos missionários, os quais permaneceriam subordinados aos diretores. Poucos anos após a promulgação da regulamentação, o governo imperial reconhecia que a mesma não estava correspondendo às expectativas e solicitava às províncias esclarecimentos sobre os inconvenientes verificados, comprometendo-se a fazer os ajustes necessários. A questão da direção dos aldeamentos foi logo levantada:

O que desde já não sofre porém dúvida é a conveniência de investir os Missionários das mais amplas atribuições para dirigirem as Aldeias, sem que haja nelas autoridade alguma que lhes seja superior, ou mesmo igual, pelo menos durante os primeiros tempos do aldeamento; parece haver entre os Indígenas uma tradição que os leva a formar destes Apóstolos do Evangelho a mais vantajosa opinião, nem de outro modo se pode explicar a facilidade com que os acolhem, e a docilidade com que os escutam, e se prestam a obedecer-lhes; são pois eles o primeiro, e indispensável elemento da catequese, são os únicos capazes de conquistar o coração a esses entes semibárbaros, e inspirar-lhes com a Religião o amor ao trabalho, e à vida social; só depois de contraídos estes hábitos convirá dar às Aldeias outra direção.⁹⁶

⁹⁵ MOTA, L. T. *As Colônias indígenas no Paraná Provincial*, *op. cit.*, p. 02; AMOROSO, M. R. *Catequese e Evasão*, *op. cit.*, “A conquista do paladar”, pp. 62-72.

⁹⁶ BRASIL. *Relatório do Ministério do Império*, 1848, p. 38.

No mesmo relatório afirmou-se que a província do Pará já estava delegando a direção dos aldeamentos aos missionários. Em 1854 o Ministério do Império, convencido da inadequação do Regulamento das Missões neste aspecto, incumbiu a direção dos aldeamentos estabelecidos na bacia do rio Tibagi aos seus missionários. Tratava-se de um experimento e o governo imperial esperava “colher bom resultado dessas instruções, e se assim acontecer poder-se-ão facilmente estender suas disposições às outras aldeias à proporção que forem chegando os missionários que o governo mandou vir.”⁹⁷

Dois anos depois o ministro do Ministério do Império afirmava não somente que o Regulamento das Missões era inadequado, mas também que “a principal razão não foi outra, no meu entender, senão ter ficado o elemento religioso por tal forma subordinado ao civil”.⁹⁸ Críticas foram feitas às diretorias que, “exercidas, com honrosas exceções, por homens de pouca fé, de ordinário serviam só para afugentar os Índios pelos abusos contra eles praticados.”⁹⁹ A experiência realizada no rio Tibagi originou o *Regulamento das Colônias Indígenas do Paraná e do Mato Grosso*, promulgado em 1857, no qual os cargos de diretor e missionário foram sintetizados. Os missionários passaram a ser autoridade máxima nos aldeamentos da região compreendia entre as duas províncias.

Esta regulamentação, em seu artigo primeiro, ratificou a relação entre os aldeamentos da região e a navegação fluvial, além de explicitar a responsabilidade pelos mesmos legada ao barão de Antonina:

As Colônias Indígenas fundadas, ou que se houver de fundar nos sertões entre as Províncias do Paraná e do Mato Grosso, com o fim de desenvolver a catequese promovida pelo barão de Antonina nos ditos sertões, e facilitar a navegação fluvial entre as mesmas províncias, serão organizadas de conformidade com as presentes Instruções.¹⁰⁰

Entre os aldeamentos então existentes e os que deveriam ser criados, o Regulamento das Colônias previa um total de oito empreendimentos, quatro na província do Paraná e outros quatro na província do Mato Grosso. O primeiro aldeamento no sentido Paraná/Mato Grosso era São Pedro de Alcântara, sobre o qual incidia uma série de atribuições específicas. Para cada aldeamento foi ordenada a demarcação de uma légua quadrada de terra para morada e plantações dos aldeados, sendo reservado no centro um quarto de légua para logradouro público. Também foi definida a construção de uma capela,

⁹⁷ *Ibid*, 1854, p. 64.

⁹⁸ *Ibid*, 1856, p. 34.

⁹⁹ *Idem*.

¹⁰⁰ Regulamento das Colônias Indígenas do Paraná e do Mato Grosso, 1857, artigo 1º. In. CARNEIRO DA CUNHA, M. **Legislação Indigenista**, *op. cit.*

residências para o “Missionário Diretor” e para os demais trabalhadores, oficinas de carpinteiro, oleiro e pedreiro, depósito, celeiros, aquartelamento e prisão em cada um dos aldeamentos.¹⁰¹

A regulamentação de 1857 estipulou os cargos e o número de trabalhadores dos aldeamentos: “Haverá em cada Colônia um Missionário, que servirá ao mesmo tempo de Diretor, um Administrador dos serviços, um Almoхарife, um Feitor, e dez trabalhadores assalariados.”¹⁰² Para São Pedro de Alcântara foi estabelecida também a criação de outros postos de trabalho: “A primeira Colônia terá, além destes empregos, um feitor dos africanos nela existentes, um capataz de campo, oito peões, e um arreador”. Estes e os africanos deveriam ser empregados nos serviços dos demais aldeamentos, à medida que fossem necessários.¹⁰³ São Pedro de Alcântara auxiliaria na criação e manutenção dos outros sete empreendimentos, fornecendo desde alimentos necessários até pouso aos missionários e demais trabalhadores em trânsito. O seu missionário teria também a incumbência de designar e instruir os demais diretores: “O Missionário Diretor da primeira Colônia designará dentre os que lhe forem enviados pelo Governo os Diretores das outras Colônias, que dele receberão suas instruções no tocante ao desempenho das respectivas funções.”¹⁰⁴ Além destas atribuições, caberia ao diretor e missionário de São Pedro de Alcântara fiscalizar os demais aldeamentos, suspender seus diretores caso necessário e remeter ao presidente da província do Paraná relatórios semestrais.¹⁰⁵

O Regulamento das Colônias definiu que os empregados e trabalhadores dos aldeamentos receberiam parcelas de terras, de até 500 braças em quadra, “nos terrenos intermédios das Colônias”.¹⁰⁶ As roças, plantações e colheitas deveriam ser realizadas em comum visando o sustento dos aldeados, enquanto estivessem sob imediata tutela do governo, e dos empregados até que produzissem seu próprio sustento. Todavia, para os três anos subseqüentes à criação de cada aldeamento a regulamentação autorizou a realização de “roças, plantações e colheitas por gente assalariada, empregando nesses serviços pessoas de fora da Colônia”.¹⁰⁷ Sobre as produções sugeria-se o plantio de tubérculos, frutas, legumes, cana-de-açúcar, café e algodão, autorizando-se a

¹⁰¹ *Ibid*, artigos 3º e 4º.

¹⁰² *Ibid*, artigo 5º.

¹⁰³ *Ibid*, artigo 6º.

¹⁰⁴ *Ibid*, artigo 18º.

¹⁰⁵ *Ibid*, artigo 31º.

¹⁰⁶ *Ibid*, artigo 15º.

¹⁰⁷ *Ibid*, artigo 27º; artigo 29º.

comercialização dos excedentes para que o produto destes fosse empregado na aquisição dos gêneros necessários.¹⁰⁸

De maneira geral, o principal aspecto que diferencia o Regulamento das Colônias do Regulamento das Missões refere-se à atribuição da direção dos aldeamentos aos missionários. Nas palavras de Patrícia Sampaio:

As novas instruções [o Regulamento das Colônias do Paraná e do Mato Grosso] mantiveram a mesma linha de atração dos índios, o cuidado com a catequese e a educação, o esforço de estimular a produção interna e assegurar a autosustentação do aldeamento. A principal diferença reside no fato de que, à frente de todas as tarefas, estão os missionários e não os gestores leigos.¹⁰⁹

À parte as ordenações específicas para São Pedro de Alcântara e a atribuição da direção dos aldeamentos aos missionários, nos aspectos mais gerais a regulamentação de 1857 coadunou-se às especificações da regulamentação de 1845. O uso da força em ações ofensivas permaneceu vedado. O fornecimento de alimentos nos momentos iniciais, bem como de ferramentas e outros utensílios, visando atrair e manter os indígenas nos aldeamentos foi mantido. A presença de não índios nos aldeamentos não foi proibida. Ao contrário, autorizou-se a contratação de assalariados de fora dos aldeamentos para o trabalho nas plantações.

Além disso, o Regulamento das Colônias ordenou o ministério dos sacramentos aos indígenas: “Logo que os indígenas tiverem a suficiente instrução religiosa, lhes administrarão o Santo Sacramento do Batismo, sem com tudo os constrangerem a isso por qualquer meio violento: também lhes administrarão os demais Sacramentos”.¹¹⁰ Como discutido mais adiante, entre as exigências da Igreja Católica para que uma pessoa pudesse qualificar-se como padrinho ou madrinha figurava ser batizado e respeitar os preceitos da doutrina. Considerando este aspecto, observa-se que para batizar os grupos indígenas – particularmente os recém aldeados – fazia-se necessário requisitar padrinhos junto aos não índios. Portanto, ao ordenar o batismo dos aldeados, o Regulamento das Colônias também incentivou o contato e a interação entre os índios e a sociedade não indígena cristã. Este aspecto, o contato interétnico, figurava como essencial no processo de civilização dos grupos aldeados, de incorporação dos mesmos à sociedade não indígena.

¹⁰⁸ *Ibid*, artigo 30º.

¹⁰⁹ SAMPAIO, P. Política Indigenista no Brasil Imperial, *op. cit.*, p. 198.

¹¹⁰ *Ibid*, artigo 21º.

1.2.2 A política indigenista imperial e as aldeias coloniais

No Segundo Reinado foram estabelecidas diretrizes claras relativas ao processo de incorporação dos grupos indígenas à sociedade brasileira não indígena. Como verificado acima, o Regulamento das Missões condenou as ações violentas e estabeleceu a criação de aldeamentos baseados no binômio *catequese/civilização*, visando a integrar os nativos à sociedade nacional. No entanto, a conversão dos indígenas ao catolicismo parece ter figurado mais como a via para esta integração do que como o fim almejado. Com estes empreendimentos o governo imperial objetivava, por um lado, cessar as hostilidades praticadas pelos indígenas contra as frentes de colonização, particularmente contra fazendeiros e comerciantes, e por outro minimizar a escassez de braços disponíveis à ocupação das terras interioranas. Neste período, os relatórios do Ministério do Império e do Ministério da Agricultura, destinados à Assembléia Geral Legislativa, em diversas oportunidades reiteraram estes objetivos com o intuito de justificar a pertinência dos aldeamentos.

Nos relatórios a catequese era exaltada como meio para civilizar os indígenas e, desta forma, minimizar as suas hostilidades: “Convencido o Governo de que a melhor maneira de trazer os indígenas à civilização, e de fazer por este modo cessar as mortes, e os estragos, que cometem nas suas freqüentes incursões, era promover a sua catequese”.¹¹¹ Por outro lado, deixava-se claro que o recurso à violência era ainda permitido em ações defensivas: “O Governo julga de suma importância que os indígenas sintam o peso de nossas armas, quando nos acometerem”. Entretanto, como ação positiva o governo imperial apostava na civilização dos indígenas: “mas convém que eles experimentem também pela nossa liberdade os efeitos da civilização, para que mais facilmente abandonem a vida errante, e bárbara, em que se conservam, e abracem a que se lhes oferece.”¹¹²

O recurso aos aldeamentos era frequentemente justificado pela necessidade de viabilizar a ocupação dos territórios prejudicada pelas ações indígenas: “O proveito, que deixamos de tirar de muitos terrenos, que se acham baldios pelo único receio das incursões dos selvagens; as plantações, e edifícios, que eles têm estragado, inutilizado,

¹¹¹ BRASIL. **Relatório do Ministério do Império**, 1840, p. 27.

¹¹² *Ibid*, 1840, p. 28.

(...) são verdadeiros e consideráveis prejuízos para o Estado.”¹¹³ A ocupação territorial como um dos objetivos dos aldeamentos perdurou durante todo o período imperial. Em 1876 o relatório do Ministério da Agricultura afirmava que entre os resultados que um “sistema racional de catequese” tem de alcançar figurava “conquistar por meio pacífico e humano uma área de território hoje inacessível ao homem civilizado, calculada em dois terços da superfície total do Império”.¹¹⁴ Durante todo o Segundo Reinado não foram escassas as hostilidades praticadas por grupos indígenas contra fazendeiros, comerciantes, povoações e viajantes. Os ataques ocorreram em diversas províncias. As “correrias” intimidavam a colonização e muitas vezes motivavam retaliações violentas. Estas, por sua vez, prejudicavam as tentativas de aldear os indígenas.

A incorporação de braços produtivos livres também com frequência era mobilizada como justificativa aos aldeamentos. Por vezes este objetivo apresentava-se associado à expansão territorial. O relatório do Ministério da Agricultura, de 1862, afirmava que com a catequese dos indígenas “ficaria resolvido alguns pontos do Império – o difícilíssimo problema da colonização (...) [e o] aumento da população industrial”.¹¹⁵ Em 1870 alegava-se que,

Além de idéia cristã e humanitária de tirar esses infelizes das trevas da ignorância em que jazem, não é menos certo que seus serviços serão de grande utilidade em uma época em que a emancipação servil se pronuncia, e em que urge por todos os meios evitar que a agricultura definhie à míngua de braços.¹¹⁶

Em 1877 rogavam-se maiores gastos com “um serviço de catequese que se propusesse, não só conquistar pacificamente ao selvagem a imensa área de que está na posse, como atrair para a sociedade parte desse meio milhão de indígenas, senão mais, que povoam o nosso território.”¹¹⁷ Dois anos depois o relatório ministerial reiterava que, uma vez melhorada a catequese, “lograr-se-iam destarte dois fins principais: atrair à sociedade numerosos braços válidos (...); [e] tornar mais raras as incursões e correrias, que tanto dano causam à lavoura de nossas nascentes povoações”.¹¹⁸

A incorporação dos indígenas compreendia o fito de ampliar a mão-de-obra disponível e não rara era a sua contraposição ao incentivo à imigração estrangeira. Já em 1841 o Ministério do Império afirmava que

¹¹³ *Ibid*, 1841, p. 29.

¹¹⁴ BRASIL. **Relatório do Ministério da Agricultura**, 1876b, p. 471.

¹¹⁵ *Ibid*, 1862, p. 152.

¹¹⁶ *Ibid*, 1870, p. 53.

¹¹⁷ *Ibid*, 1877, p. 123.

¹¹⁸ *Ibid*, 1879, p. 45.

Com efeito um pouco contraditório parece que por uma parte façamos dispendiosas diligências para a aquisição de braços livres, e por outra nenhuma apareçam para tornarmos úteis aqueles, que já existem em nosso País; quando se é de reconhecida evidência o princípio de que tornar úteis braços improdutivos equivale à aquisição de novos, com maior razão se deve procurar por em ação esse princípio nos casos, em que se trata de tornar úteis braços não só improdutivos, porém prejudiciais, e devastadores.¹¹⁹

Ou ainda: “Dois grandes recursos se apresentam, para promover o aumento da população, de que tanto carecemos, o da colonização estrangeira, e o de chamar ao grêmio da civilização as hordas indígenas, que vagueiam errantes pelas nossas matas.”¹²⁰ Alegava-se também que os indígenas seriam os mais aptos a ocupar os territórios, uma vez que os conheciam e estavam acostumados ao clima.¹²¹ O Ministério do Império afirmava que nas províncias do Pará, Mato Grosso e Goiás cumpria atrair a imensa população indígena ao grêmio da sociedade, pois “é por ora irrealizável, e o será por muitos anos, a fundação de colônias européias”.¹²²

Observa-se a partir do exposto acima que – associados ou decorrentes da incorporação dos grupos indígenas à sociedade não indígena através dos aldeamentos – estes dois objetivos também integravam a política indigenista do Segundo Reinado: por um lado, viabilizar a colonização dos territórios considerados devolutos e, por outro, suprir a esperada carência de mão-de-obra em face ao processo de transição do trabalho escravo para o trabalho livre. As posições favoráveis aos aldeamentos reiteravam continuamente estes objetivos, justificando desta forma a relevância de tais empreendimentos para o Império.

No entanto, não obstante a definição da política indigenista imperial calcada nos aldeamentos, os relatórios ministeriais deixam transparecer a precariedade do projeto durante todo o Segundo Reinado. Escassos eram os recursos e os missionários disponíveis e mesmo as informações acerca dos empreendimentos e dos grupos indígenas existentes. Os missionários responsáveis pela catequização nos aldeamentos eram, em sua maioria, religiosos capuchinhos provenientes da Europa. No ano de 1840, oito capuchinhos aportaram no Brasil para missionar junto aos indígenas; destes, três foram enviados a Pernambuco, dois ao Maranhão, dois a Goiás e um ao Espírito Santo. No entanto, no mesmo ano outras províncias e outras regiões das províncias citadas reivindicaram o envio de missionários:

¹¹⁹ BRASIL. *Relatório do Ministério do Império*, 1841, pp. 28-29.

¹²⁰ *Ibid*, 1846, p. 31.

¹²¹ BRASIL. *Relatório do Ministério da Agricultura*, 1867, p. 50.

¹²² BRASIL. *Relatório do Ministério do Império*, 1848, p. 37.

(...) as circunstâncias de algumas províncias reclamam com urgência esta providência [o envio de missionários]. Na parte setentrional da província de Goiás ricas fazendas, e pingues pastagens se acham inteiramente abandonadas, por causa das incursões dos índios; e ou estes hão de ser chamados à civilização, ou aquela parte da província há de cair no seu estado primitivo: na província do Mato Grosso os índios Coroados infestam grande parte da estrada real, que conduz a Goiás, e as imediações do rio S. Lourenço, na estrada nova do Piquiri, com o intuito de afugentarem os viandantes que começam a freqüentá-la.¹²³

Além destas, a região do alto Amazonas na província do Pará reclamava o envio de missionários, pois seus índios aldeados, que outrora chegavam a 60 mil, em 1840 estavam reduzidos à metade; o mesmo ocorria na província do Ceará. Também a província de Santa Catarina solicitava os religiosos, pois “os Botecudos não cessam de repetir as suas hostilidades.”¹²⁴ No ano seguinte a província de São Paulo solicitou um missionário “a fim de dar maior amplitude ao estabelecimento a que serve de núcleo à numerosa tribo, que se acha no campo de Palmas.”¹²⁵ Em 1843 foram enviados nove missionários ao Pará e quatro a Sergipe. No ano seguinte mais três foram enviados ao Espírito Santo, dois a Pernambuco e para São Paulo “outros tantos missionários.”¹²⁶ Também em 1844 foram enviados ao Mato Grosso dois padres capuchinhos e um secular.¹²⁷

Naquele momento a escassez de missionários resultava dos desentendimentos entre o governo brasileiro e a sede da Igreja Católica em Roma. Entre os pontos polêmicos encontrava-se a questão da subordinação dos missionários católicos à administração imperial. Em 1853 o Ministério do Império relatava que os obstáculos à vinda de religiosos persistiam, mas que o governo tratava de removê-los, providenciando a vinda de 30 religiosos.¹²⁸ Entretanto, o desentendimento com Roma tardou a ser resolvido e outras opções foram intentadas. Quatro anos mais tarde o governo recomendou “ao nosso ministro em Paris que contratasse seis sacerdotes Franceses, que mais próprios fossem para tão árduo quanto humanitário fim [a catequese nos aldeamentos].”¹²⁹ Mas um ano depois o Ministério do Império informava

¹²³ *Ibid*, 1840, p. 27.

¹²⁴ *Ibid*, 1840, pp. 27-28.

¹²⁵ *Ibid*, 1840, p. 29.

¹²⁶ *Ibid*, 1844a, pp. 18-19.

¹²⁷ *Ibid*, 1844b, p. 13.

¹²⁸ *Ibid*, 1853, p. 46.

¹²⁹ *Ibid*, 1856, p. 33.

que baldada tinha sido esta tentativa, pois os padres franceses estavam todos absorvidos em outras missões.¹³⁰

A escassez de missionários perdurava e até 1862 praticamente todas as províncias reclamavam o envio dos mesmos. Neste ano o governo afirmava que parecia não estar longe “a época de se chegar a um acordo definitivo com a corte de Roma”.¹³¹ Em 1862 foi assinada uma concordata com a Santa Fé removendo os obstáculos à vinda dos missionários,

sendo-lhes confiada a direção da catequese, não prestando eles obediência mesmo ao ordinário, senão na parte puramente religiosa, e sendo a *disciplina interna e externa*, sujeita aos superiores da Sagrada Congregação da Propaganda, que presta obediência diretamente ao Papa.¹³²

Dois anos depois quatro religiosos aportaram no Brasil e entre 1865 e 1867 vinte e dois missionários, “18 sacerdotes e 4 leigos”, vieram de Roma.¹³³ Dentre estes, de acordo com o relatório do Ministério da Agricultura do ano de 1867, dez logo foram distribuídos entre diversas províncias, cinco foram para a guerra do Paraguai cuidar dos enfermos e os demais aguardavam oportunidade para serem empregados.¹³⁴ Em 1869 havia no Brasil, ao todo, 48 missionários e um ano depois aportaram mais seis franciscanos observantes “já experimentados em iguais trabalhos na república de Bolívia e habituados ao nosso clima.”¹³⁵ Entretanto, a despeito deste incremento no número de missionários, alegava-se que os recém enviados eram suficientes apenas para suprir as baixas e as reclamações acerca da escassez de religiosos perduraram durante toda a década de 1870 e os primeiros anos da seguinte.

O número reduzido de missionários apresentava-se como um dos maiores empecilhos ao avanço da catequese, no entanto, de acordo com os relatórios ministeriais, igualmente relevantes eram a escassez de verbas e a usurpação das terras concedidas às aldeias mais antigas. Em meados do século XIX havia a diferenciação entre os aldeamentos criados a partir do Regulamento das Missões – por vezes referidos na documentação como “modernos aldeamentos” ou “novos aldeamentos” – e as aldeias antigas que remontavam aos séculos XVI, XVII e XVIII e o início do século XIX. As informações prestadas pelas províncias e utilizadas nos relatórios ministeriais revelam

¹³⁰ *Ibid*, 1857, p. 38.

¹³¹ BRASIL. **Relatório do Ministério da Agricultura**, 1862, p. 153.

¹³² *Ibid*, 1865, p. 52. Itálico no original.

¹³³ *Ibid*, 1864, p. 100; 1867, p. 51.

¹³⁴ *Ibid*, 1867, p. 51.

¹³⁵ *Ibid*, 1869, p. 58; 1870, p. 53.

condições diferenciadas com relação aos aldeamentos e às antigas aldeias. Em geral estas enfrentavam o problema da usurpação de seus territórios e a dispersão dos nativos por entre a população não indígena. As informações indicam contextos regionais específicos ao longo do Segundo Reinado e, considerando estas especificidades regionais, optou-se aqui por abordar sucintamente as condições dos aldeamentos e das antigas aldeias – reveladas pelos relatórios ministeriais – para cada uma das macro-regiões brasileiras.

Nas províncias da região Nordeste, bem como em algumas localidades do Sudeste, as antigas aldeias contavam com indígenas em estágio avançado de integração à sociedade não indígena e suas terras passavam por constantes usurpações. Das antigas aldeias que havia na província do Ceará, por exemplo, em 1855 a maioria estava completamente extinta e as suas terras “foram incorporadas aos próprios nacionais, segundo as ordens do Tribunal do Tesouro.”¹³⁶ No entanto, alguns indígenas reivindicaram cartas de aforamento das terras e foi determinado que, “averiguado que os Suplicantes são realmente descendentes dos primeiros índios a quem tais terras foram concedidas, as mesmas lhes devem hoje pertencer, sem que lhes seja preciso obter carta de aforamento, ou título de arrendamento”.¹³⁷

Os relatórios ministeriais permitem afirmar que em grande parte das províncias nordestinas as condições das antigas aldeias eram semelhantes às verificadas no Ceará. Nas terras das antigas aldeias do Rio Grande do Norte havia “muitos engenhos de açúcar e sítios, possuídos por pessoas que houveram os respectivos terrenos por compras feitas aos índios.”¹³⁸ Em Pernambuco as aldeias estavam praticamente abandonadas, suas terras invadidas por particulares e afirmava-se que os poucos índios que ainda viviam nelas estavam confundidos com a população não indígena. Na província da Paraíba, a maior parte dos poucos índios aldeados casou-se com pessoas não indígenas e “reputam-se confundidos hoje com a população civilizada.” Na Bahia, a maior parte das 31 aldeias existentes contava com índios “mais ou menos civilizados” e as suas terras encontravam-se ocupadas por não indígenas.¹³⁹

Para algumas áreas da região Sudoeste, os relatórios ministeriais do início da segunda metade do século XIX indicam situações semelhantes às verificadas para o

¹³⁶ BRASIL. *Relatório do Ministério do Império*, 1855, p. 41.

¹³⁷ *Idem*.

¹³⁸ *Ibid*, 1855, p. 42.

¹³⁹ *Idem*.

Nordeste, ou seja, antigas aldeias abandonadas, indígenas “confundidos hoje com a população civilizada” e usurpação dos territórios das aldeias. No Espírito Santo, em 1855, havia apenas o aldeamento Imperial Afonsino com 74 aldeados; suas terras estavam sendo ocupadas por usurpadores que empregavam os índios, reduzindo-os “quase à condição de escravos.”¹⁴⁰ No Rio de Janeiro restavam apenas vestígios de algumas das antigas aldeias e as suas terras estavam invadidas por intrusos. Entre as cinco aldeias então existentes na província, a maioria contava apenas com descendentes dos primeiros índios aldeados que estavam “confundidos hoje na massa da população.”¹⁴¹

A província de São Paulo, na década de 1850, contava com os dois tipos de empreendimentos, ou seja, aldeias antigas e novos aldeamentos. Esta divisão foi expressa no próprio relatório do Ministério do Império de 1855: “Existem na Província (...) as aldeias de Queluz, Itaquaquecetuba, Barueri e Carapucuyba, e os aldeamentos de São João Batista da Fachina, Itayriri e Botucatu”.¹⁴² Com relação às primeiras, consta que pela sua antiguidade encontravam-se incluídas nas povoações não indígenas – grande parte de seus territórios havia sido usurpada e os indígenas estavam confundidos com a sociedade em geral. As usurpações sofridas pelas antigas aldeias podem ser exemplificadas através do relato referente à aldeia de Itaquaquecetuba:

Foi esta aldeia estabelecida sobre a margem esquerda do Tietê, em terras, que sendo originalmente propriedade particular, foram a ela cedidas pela influência dos Jesuítas, e pertencem hoje ao Estado: o uso e o fruto, que os aldeados nelas têm, acha-se limitado a uma pequena extensão, que escapou das muitas usurpações que ha sofrido por parte de pessoas poderosas, que as foram chamando a si a pretexto de compra aos índios, de arrendamento, que nunca pagaram, ou por concessão fictícia do Vigário da respectiva Freguesia (...).¹⁴³

Além da usurpação dos territórios concedidos às antigas aldeias, as informações prestadas pelas províncias do Sudeste e do Nordeste enfatizavam também a inserção e a diluição das populações indígenas no interior da sociedade não indígena. Tais informações não se prestavam a qualificar o grau desta inserção, mas visavam indicar que nas áreas das antigas aldeias não haviam nativos desprovidos de maiores contatos com a sociedade não indígena, ou seja, não abrigavam indígenas considerados selvagens. Em decorrência, estas áreas das regiões Sudeste e Nordeste escapavam ao

¹⁴⁰ *Ibid*, 1855, p. 44.

¹⁴¹ *Ibid*, 1855, p. 45.

¹⁴² *Ibid*, 1855, p. 46.

¹⁴³ *Idem*.

escopo da política indigenista imperial que visava às áreas de expansão agrária ocupadas por indígenas tidos como selvagens.

Apenas dois anos depois da promulgação do Regulamento das Missões, em 1847, o Ministério do Império advertiu as províncias a respeito dos nativos que, segundo as informações prestadas pelas mesmas, encontravam-se “confundidos” com a sociedade não indígena. O relatório ministerial daquele ano afirmou que alguns diretores gerais interpretaram de forma equivocada o Regulamento das Missões e “tratavam eles de fazer aldear índios e descendentes desta raça, que há muito viviam sobre si confundidos na massa geral da população, constrangendo-os deste modo a uma tutela de que já não carecem”.¹⁴⁴ Reiterava o relatório que “o principal fim do citado regulamento era arrancar à vida errante e reunir em sociedade os selvagens, até que pudessem viver de qualquer gênero de trabalho ou indústria”.¹⁴⁵ Estas passagens ratificam o objetivo geral dos aldeamentos imperiais, qual seja, incorporar à sociedade brasileira não indígena os nativos considerados selvagens, e não os que se encontravam em estágio mais avançado de integração. A partir deste momento a distinção entre índios selvagens e parcialmente integrados tornou-se frequente.

1.2.3 Os aldeamentos indígenas do Segundo Reinado

Os aldeamentos fundados no Segundo Reinado, norteados pelo Regulamento das Missões, de modo geral foram erigidos em áreas que abrigavam grupos indígenas que em muitos casos praticavam hostilidades contra não índios e prejudicavam o avanço da colonização. Os empreendimentos se concentravam nas áreas sertanejas, em direção às quais a expansão agrária avançava. Alguns destes aldeamentos foram fundados antes da promulgação da referida regulamentação, ou mesmo durante o período regencial e o Primeiro Reinado, entretanto, suas características os diferenciavam das antigas aldeias do período colonial e os aproximavam dos empreendimentos fundados após 1845. As regiões que mais se destacam neste processo foram as regiões Sul, Norte e Centro-Oeste, além de algumas províncias de outras regiões como São Paulo, Minas Gerais, Maranhão e Bahia.

¹⁴⁴ *Ibid*, 1847, p. 33.

¹⁴⁵ *Idem*.

Como mencionado acima, a maior parte das 31 aldeias baianas encontrava-se em condições semelhantes às aldeias de outras províncias nordestinas. Entretanto, em 1855 seis aldeias nas comarcas de Caravelas e Ilhéus contavam com índios aldeados; além disso, o relatório ministerial daquele ano também afirmou que na Bahia havia muitas tribos ainda consideradas selvagens, as quais deveriam ser chamadas à civilização.¹⁴⁶ Com relação ao Maranhão, o Ministério do Império destacou que a província tinha várias missões que remontavam ao período jesuítico que ou foram completamente abandonadas ou se converteram em vilas e povoações.¹⁴⁷ No entanto, em 1858 havia no Maranhão cinco aldeamentos, os dois mais povoados orçando sua população entre 600 e mil habitantes; os aldeados dedicavam-se ao plantio de cereais, mandioca, mamona e batata.¹⁴⁸ Em 1870 um dos aldeamentos da província abrigava por volta 500 indígenas e suas produções supriam as necessidades internas e possibilitavam alguns rendimentos. No mesmo ano outro empreendimento maranhense compreendia cerca de 3500 índios.¹⁴⁹ Em 1876 o Ministério da Agricultura afirmou que o aldeamento Leopoldina era o que se encontrava em melhores condições no Maranhão. Doze anos depois este seguia sendo o empreendimento mais sólido, abrigando cerca de 200 índios que plantavam cereais e algodão; as exportações, em 1887, chegaram a 19 sacas de algodão, além de gêneros de consumo local.¹⁵⁰

Na região Sudeste, as províncias de São Paulo e de Minas Gerais contavam com aldeamentos norteados pelo Regulamento das Missões. Na primeira o aldeamento de Botucatu, também chamado aldeamento de Pirajú ou de Tijuco Preto, localizava-se às margens do rio Paranapanema e abrigava 157 indivíduos no ano de 1855. No mesmo ano o aldeamento de Itariri, na localidade de Iguape, contava com poucas famílias num total de apenas 42 índios. Os aldeados plantavam arroz e mandioca para o seu sustento e trabalhavam também em serviços rurais para os moradores da região.¹⁵¹

O aldeamento São João Batista, na localidade da Faxina, parece ter sido o mais bem estruturado dentre os aldeamentos paulistas. O mesmo foi fundado sob os auspícios do barão de Antonina, o qual também articulou a fundação de outros aldeamentos no eixo Paraná/ Mato Grosso, incluindo São Pedro de Alcântara. Em 1855 São João Batista

¹⁴⁶ *Ibid*, 1855, pp. 43-44.

¹⁴⁷ *Ibid*, 1855, p. 40.

¹⁴⁸ *Ibid*, 1858, p. 102.

¹⁴⁹ BRASIL. **Relatório do Ministério da Agricultura**, 1870, p. 40.

¹⁵⁰ *Ibid*, 1874, p. 292; 1876, p. 178; 1888, p. 58.

¹⁵¹ BRASIL. **Relatório do Ministério do Império**, 1855, pp. 47-48.

agregava 430 aldeados que trabalhavam na lavoura e suas produções destinavam-se aos cerca de dois mil habitantes das vizinhanças do aldeamento.¹⁵² São João Batista localizava-se nas imediações da divisa entre as províncias de São Paulo e do Paraná. As relações entre o mesmo e os aldeamentos paranaenses, particularmente com a região do Jataí onde se localizava São Pedro de Alcântara, eram estreitas. Em 1855, além dos 400 aldeados, estava em São João Batista “cerca de 300 indivíduos do aldeamento do Jatahy na Província do Paraná, que há tempos ali apareceram a título de visita, por pertencerem à mesma raça Cajuá, e existirem entre uns e outros relações de parentesco e afinidade”.¹⁵³

Na província de Minas Gerais os aldeamentos tardaram a ser fundados. Em 1871 apenas o aldeamento do Rio Doce havia sido estabelecido.¹⁵⁴ Três anos depois a província contava com três aldeamentos. O do Rio Doce abrigava entre 200 e 250 indígenas, era dirigido pelo missionário capuchinho frei Virgílio de Ambar e uma cadeira de primeiras letras havia sido criada. O aldeamento Itambacuri, também dirigido por um missionário capuchinho, contava com 303 índios, todos batizados, sendo que 39 meninos e 28 meninas recebiam instrução primária.¹⁵⁵ No aldeamento do Rio Doce, em 1879, os aldeados plantavam cereais e outros gêneros para o consumo interno e 37 alunos freqüentavam a escola de primeiras letras. Itambacuri, segundo o relatório do Ministério da Agricultura, havia prosperado e naquele ano contabilizava 531 aldeados, todos batizados e com 234 casados; havia ainda 116 alunos na escola e cerca de 30 mil pés de café plantados. O terceiro aldeamento da província, denominado Etueto, em 1876 contava com 160 Botocudos aldeados, mas dois anos depois foi declarado extinto.¹⁵⁶

Na região Norte, de acordo com mapas estatísticos da década de 1850 presentes nos relatórios do Ministério do Império, a província do Pará contava com seis aldeamentos e a província do Amazonas com quatro. No entanto, o relatório de 1855 revela um estado precário dos aldeamentos amazonenses, particularmente devido à falta de missionários. No Pará os empreendimentos encontravam-se em melhores condições neste período: a região do rio Tapajós compreendia quatro aldeamentos, fundados em 1848, que somavam mais de quatro mil pessoas e contavam com a presença de

¹⁵² *Idem.*

¹⁵³ *Ibid*, 1855, p. 47.

¹⁵⁴ BRASIL. **Relatório do Ministério da Agricultura**, 1871, p. 43

¹⁵⁵ *Ibid*, 1873, pp. 202-03.

¹⁵⁶ *Ibid*, 1876a, pp. 179-80; 1878, p. 114.

missionários.¹⁵⁷ No início da década de 1860 o Amazonas ainda dispunha de apenas três missionários, no entanto, afirmava-se que na província “calcula-se em 15 mil o número de aldeados; mas não se pode fazer fiança na exatidão deste cômputo por se basear em fundamentos arbitrários.”¹⁵⁸ Informava-se também que alguns dos aldeados cultivavam o guaraná, outros o tabaco e o café, ainda outros fabricavam artesanatos e os demais colhiam “a subsistência na caça, pesca e algumas plantações”. Os aldeados mantinham relações comerciais com as “povoações vizinhas”, pagando o que adquiriam com produtos de suas plantações, das extrações ou de trabalhos pessoais prestados em roças e na navegação.¹⁵⁹ Em 1864 havia no Pará nove aldeamentos totalizando cerca de três mil pessoas, além de outros dois com população desconhecida.¹⁶⁰

Na província paraense, durante a década de 1870, os missionários da região do rio Tapajós denunciaram as ações de comerciantes da região consideradas prejudiciais à catequese.¹⁶¹ Na província do Amazonas o aldeamento São Francisco foi quase inteiramente abandonado pela ação da varíola. Por outro lado, o aldeamento Caldeirão prosperava, abrigando 146 índios que trabalhavam na produção de farinha, na construção de canoas e na extração de óleo de copaíba.¹⁶² Em 1876 havia nas margens do rio Madeira três aldeamentos dirigidos por missionários franciscanos observantes; ainda assim, reclamavam-se mais missionários na província. Estes empreendimentos contavam com capelas, casas paroquiais, oficinas de carpintaria e ferraria, escolas, barracas para o fabrico de farinha e tapioca, além de casas de morada.¹⁶³ Em 1877 na província do Pará havia ainda nove aldeamentos; o mais povoado era o aldeamento Bacabal, no alto rio Tapajós, com cerca de 400 aldeados; dois anos depois este número foi orçado em 550.¹⁶⁴ No início da década de 1880 relatou-se que o aldeamento São Francisco, na província do Amazonas, prosperava com comércio e agricultura florescentes – os aldeados trabalhavam na extração, caça, pesca e fabrico de canoas – e com 70 menores na escola.¹⁶⁵ Em 1884 afirmou-se que o Amazonas contava com 10 aldeamentos com população variando entre 50 e 400 aldeados e que em todos os

¹⁵⁷ BRASIL. *Relatório do Ministério do Império*, 1853 e 1854, mapas estatísticos em anexo; 1855, pp. 36-40; 1856, pp. 39-40.

¹⁵⁸ BRASIL. *Relatório do Ministério da Agricultura*, 1861, p. 74.

¹⁵⁹ *Ibid*, 1861, pp. 74-75.

¹⁶⁰ *Ibid*, 1864, p. 101.

¹⁶¹ *Ibid*, 1874, p. 291.

¹⁶² *Ibid*, 1876a, pp. 176-77.

¹⁶³ *Ibid*, 1876b, 471-73.

¹⁶⁴ *Ibid*, 1877, p. 125; 1879, p. 47.

¹⁶⁵ *Ibid*, 1881a, p. 104.

empreendimentos havia escolas de primeiras letras. No mesmo ano calculava-se em mais de quatro mil o número de aldeados no Pará, sendo o aldeamento Bacabal o mais promissor.¹⁶⁶

Como já destacado, a fundação de colônias européias nas províncias de Goiás e do Mato Grosso era considerada irrealizável. Em decorrência, o recurso aos aldeamentos apresentava-se como a única via para a colonização das áreas sertanejas da região Centro-Oeste. Na província de Goiás as aldeias antigas encontravam-se abandonadas ou convertidas em povoações de não índios, com descendentes de aldeados mesclados à sociedade não indígena e terras usurpadas. Sobre os “aldeamentos criados modernamente” nas proximidades dos rios Araguaia e Tocantins, o relatório ministerial de 1855 afirmava que o aldeamento Boa Vista prosperava e abrigava mais de quatro mil índios, ao passo que o aldeamento São Pedro Afonso contava com cerca de 700 aldeados. O aldeamento Teresa Cristina abrigava mais de 2300 aldeados entre índios Xavante e Xerente e, por fim, o aldeamento São Joaquim de Jamimbú compreendia cerca de 500 aldeados entre índios Xavante e índios de outras etnias.¹⁶⁷ Estes empreendimentos contavam com a presença de missionários capuchinhos.

Os aldeamentos goianos perduraram ao longo do Segundo Reinado e, de acordo com os relatórios ministeriais, parecem ter sido relativamente bem sucedidos. Em meados da década de 1870 havia escolas de primeiras letras em quatro aldeamentos, além disso, são expressivos os dados fornecidos pelo governo provincial acerca das produções e comercializações dos aldeados e do número de indígenas batizados. Em 1877 o aldeamento São José de Janimbú abrigava 567 índios, dos quais 216 eram batizados e 12 sabiam ler. Havia 241 fogos no aldeamento, os aldeados plantavam cana, tubérculos e cereais e trabalhavam como remeiros; frei Segismundo de Taggia seguia como seu diretor. O aldeamento São Pedro Afonso contava com mais de mil aldeados que trabalhavam como remeiros e na condução de gado ao Maranhão; também havia escola elementar no aldeamento que seguia sob direção do missionário frei Rafael de Taggia.¹⁶⁸

Os aldeamentos mato-grossenses, por outro lado, parecem ter progredido de forma mais modesta. Três aldeamentos foram fundados na província após a promulgação do Regulamento das Missões: em 1855 o aldeamento Albuquerque

¹⁶⁶ *Ibid*, 1884, pp. 348-50.

¹⁶⁷ BRASIL. **Relatório do Ministério do Império**, 1855, p. 49-50.

¹⁶⁸ BRASIL. **Relatório do Ministério da Agricultura**, 1877, p. 134.

contava com cerca de 200 índios Guainás, o aldeamento Nossa Senhora do Bom Conselho abrigava cerca de 500 aldeados entre índios Xavante e de outras etnias e, por fim, o aldeamento Santa Inez destinava-se aos índios denominados Guarayos que, segundo o relatório do Ministério do Império, mostravam-se dispostos a se aldear.¹⁶⁹ Entretanto, no relatório de 1876 o Ministério da Agricultura afirmou que não “há nesta província [Mato Grosso] um só aldeamento legalmente construído; existem, porém, grupos de indivíduos, mais ou menos civilizados, em alguns distritos”.¹⁷⁰ Havia na província dois “grupos de indivíduos” com estrutura considerável em meados da década de 1870. Santa Ana do Paraíba abrigava índios Caiapó, sua população orçava em 95 pessoas, todas batizadas:

A área do aldeamento é de 833 metros de comprimento e 624 de largura: não está medida, mas acha-se toda cultivada. Há 31 fogos: mas nenhum edifício público. As plantações consistem em milho, mandioca, bananas, arroz, batatas e canas. Além da lavoura, aplicam-se os índios a trabalhos jornaleiros e à navegação.¹⁷¹

No município de Corumbá o aldeamento Lage abrigava 107 índios Caiapó: “A área é de 10.890 metros quadrados: não está medida, nem demarcada. A cultura é insignificante. Poucos fogos se encontram. Os índios, além da lavoura, empregam-se na navegação. Frequentam a escola 2 meninos.”¹⁷²

Finalmente, na região Sul do Império do Brasil os aldeamentos indígenas se concentraram nas províncias do Rio Grande do Sul e do Paraná. Esta última foi abordada na primeira seção do capítulo juntamente com a apresentação do aldeamento São Pedro de Alcântara. Resta, portanto, a contextualização dos empreendimentos gaúchos, pois a província de Santa Catarina, de acordo com os relatórios ministeriais, não abrigou nenhum aldeamento indígena durante todo o Segundo Reinado. Na década de 1850 o que pode ser verificado é uma relativa indisposição do governo catarinense com relação à criação deste tipo de empreendimento. Em 1855 o presidente de Santa Catarina informou ao Ministério do Império que os “índios selvagens desta província dificilmente se poderão civilizar por meios brandos”.¹⁷³ Um ano depois se afirmou que não havia aldeamentos em Santa Catarina e, diante das atrocidades praticadas pelos índios, o presidente provincial voltou a salientar a impossibilidade da catequese

¹⁶⁹ BRASIL. *Relatório do Ministério do Império*, 1855, p. 51.

¹⁷⁰ BRASIL. *Relatório do Ministério da Agricultura*, 1876a, p. 181.

¹⁷¹ *Ibid*, 1876a, p. 182.

¹⁷² *Idem*.

¹⁷³ BRASIL. *Relatório do Ministério do Império*, 1855, p. 52.

indígena através de meios brandos. Extrapolando esta descrença na ação pacífica a autoridade catarinense defendeu a uso da força no trato com os índios:

Segundo ele [o presidente de Santa Catarina], forçoso será apoderar-se violentamente daqueles bárbaros, transportá-los para sítio donde não possam fugir para as matas, como a Ilha do Arvoredo, que por este meio se poderia colonizar, fazendo-se assim ao menos dos filhos bons cidadãos, e livrando em todo o caso os nossos lavradores de tão perigosos vizinhos.¹⁷⁴

No início da década de 1860 reiterava-se mais uma vez a necessidade de sujeitar os indígenas através da violência física: “Julga-se que só a força os domará, e fará com que, obrigados a viver em sujeição, sejam seus filhos criados em hábitos diferentes da barbaria dos seus progenitores.” Ademais, alertava-se sobre os inconvenientes das ações pacíficas: “o uso de meios brandos só servirá para acrescentar-lhes a audácia e perversidade, e fomentar a inclinação que mostram para o roubo e para a traição.”¹⁷⁵ No levantamento dos relatórios ministeriais realizado a província de Santa Catarina foi citada apenas mais uma vez. No ano de 1869 afirmou-se que os dois missionários que foram enviados à província não encontraram índios nas regiões que percorreram, mas apenas ranchos abandonados; por este motivo, “convencidos da impossibilidade de encontrar as tribos de índios em lugar certo, entenderam melhor recolher-se de sua missão.”¹⁷⁶

A presidência da província do Rio Grande do Sul, de acordo com o relatório do Ministério do Império de 1855, também afirmou “que mui difícil será ahi a catequese dos selvagens pelos meios brandos.”¹⁷⁷ Porém, naquele momento a província contava com dois aldeamentos indígenas descritos como “consideráveis”: “são os da Guarita e do Nonohay, estabelecidos em cima da Serra, sendo o mais adiantado dos dois o primeiro, que manda para o mercado grande porção de mate, e contava com uma população de 300 indivíduos em 1850.”¹⁷⁸ O segundo abrigava 323 pessoas que cultivavam milho e feijão.

Cinco anos depois havia na província quatro aldeamentos, sendo Nonohay o mais populoso com 489 pessoas. Todavia, no final da década de 1860 este foi mencionado como o único empreendimento do Rio Grande do Sul, então com 332 aldeados que cultivavam cereais e trabalhavam no fabrico de chapéus de palha que eram

¹⁷⁴ *Ibid*, 1856, p. 42.

¹⁷⁵ BRASIL. **Relatório do Ministério da Agricultura**, 1860, p. 74.

¹⁷⁶ *Ibid*, 1869, p. 64.

¹⁷⁷ BRASIL. **Relatório do Ministério do Império**, 1855, p. 52.

¹⁷⁸ *Idem*.

comercializados.¹⁷⁹ No ano de 1881, segundo o relatório do Ministério da Agricultura, havia na província oito aldeamentos totalizando 1255 índios aldeados. Em Nonohay havia produção de erva-mate e de aguardente; em outros aldeamentos também se produzia erva-mate. Em 1888 foi concedido auxílio à abertura de estradas visando a facilitar a comunicação entre os aldeamentos e os mercados consumidores mais próximos, aspecto que revela a relativa importância das produções dos aldeados no contexto regional.¹⁸⁰ A presidência da província do Rio Grande do Sul também enfatizava a relevância dos aldeamentos para minimizar as incursões indígenas: “Não são raras na província de São Pedro do Sul as incursões cometidas por índios, e de certo diminuiriam com a reorganização dos aldeamentos e a criação de outros em sítios convenientemente escolhidos.”¹⁸¹

De maneira geral, esta exposição acerca dos aldeamentos indígenas do Segundo Reinado permite visualizar a abrangência da política indigenista imperial. Fundamentados no binômio catequese/civilização, estes empreendimentos objetivavam diluir as nações indígenas no interior da sociedade nacional e, neste processo, incorporar os nativos como trabalhadores e viabilizar a colonização e o avanço da fronteira agrária nos territórios interioranos. Como observado acima, o direcionamento da política indigenista para populações indígenas e territórios de regiões que não haviam sido colonizadas pela sociedade não indígena foi confirmado pelo Ministério do Império em 1847, dois anos depois da promulgação do Regulamento das Missões. Neste sentido, as regiões de ocupação mais antiga – nas quais, segundo as informações fornecidas pelas províncias, os nativos encontravam-se “diluídos” ou “confundidos” com a população não indígena – permaneceram à margem da política indigenista imperial. Esta visava aos indígenas considerados como “selvagens”, ou seja, aqueles que viviam em regiões ainda não colonizadas pela sociedade não indígena e que com frequência dificultavam o avanço da fronteira agrária.

Como observado na presente exposição, os aldeamentos indígenas imperiais foram erigidos nas regiões Sul, Centro-Oeste e Norte do país, bem como em São Paulo e em Minas Gerais na região Sudeste, no Maranhão e no sul da Bahia no Nordeste. Aqui a exceção talvez tenha sido a província de Santa Catarina que, de acordo com a documentação consultada, não abrigou nenhum aldeamento indígena durante o Segundo

¹⁷⁹ BRASIL. *Relatório do Ministério da Agricultura*, 1860, p. 74; 1869, p. 64.

¹⁸⁰ *Ibid*, 1884, p. 351; 1888, p. 58.

¹⁸¹ *Ibid*, 1881a, p. 113.

Reinado. Observou-se também que diversos aldeamentos imperiais apresentavam características semelhantes às verificadas em São Pedro de Alcântara. Com relação ao uso da mão-de-obra dos indígenas, os aldeados trabalhavam tanto na prestação de serviços para particulares e para empreendimentos públicos – navegações, colheitas, abertura de estradas, derrubada da mata – como na produção agrícola para subsistência e para comercialização. A população indígena variava, com algumas exceções, entre 200 e 1500 aldeados, além da população não indígena que com frequência integrava os aldeamentos. Outro elemento de aproximação entre os empreendimentos imperiais era a presença de missionários. Como em São Pedro de Alcântara, o sacramento do batismo foi ministrado entre os indígenas em vários aldeamentos imperiais.

Por fim, cabe ressaltar aqui que a partir de meados da década de 1870 a política indigenista imperial baseada nos aldeamentos passou a ser criticada por diversas províncias e, inclusive, pelo próprio Ministério da Agricultura. Naquele momento o governo imperial direcionava suas críticas à catequese exercida nos aldeamentos sem o conhecimento das línguas nativas. Em meio a ressalvas com relação aos benefícios alcançados com as missões, o sistema dos aldeamentos como um todo foi posto em xeque. As árduas disciplinas da religião e do trabalho foram questionadas e o respeito aos costumes e hábitos indígenas ganhou destaque. A persuasão pelo exemplo e a convivência com a sociedade não indígena foram enaltecidas juntamente com a educação de meninos e meninas indígenas. No relatório de 1881 uma passagem, ainda que longa, resume de forma clara esta nova postura acerca da incorporação dos nativos:

Sem condenar as missões e os núcleos de indígenas, a experiência tem demonstrado que o seu objeto imediato não deve ser sujeitar o selvagem a práticas severas da religião nem a regime de trabalho análogo ao dos povos cultos. O essencial é inspirar-lhes confiança e persuadi-los mais pelo exemplo, do que por qualquer obrigação que se lhe imponha; aproveitar as suas aptidões para as indústrias que exercem ou lhes são conexas, quais as extrativas, a agricultura rudimentar e ainda algumas artes fabris; e pela troca de produtos e serviços afeiçoá-los à população civilizada até que se resolva a confiar os filhos para serem educados, e a cultivar a terra e exercitar qualquer profissão. Para este fim a catequese deve socorrer-se da fundação de núcleos de gente civilizada, que se ponha em comunicação com os selvagens, oferecendo-lhes incentivo para o trabalho e comércio, e constituindo-se assento, não de aldeamentos, mas de povoações, que possam recolher o índio pacífico, aproveitar os serviços e modificar os hábitos dos que preferem a vida errante, e sobretudo educar-lhes os filhos.¹⁸²

A educação de jovens indígenas passou a ser defendida como uma via mais adequada à civilização dos nativos, pois se esperava que os que recebessem tal instrução

¹⁸² *Ibid*, 1881a, p. 102.

atuassem não somente como intérpretes, mas também como intermediários na propagação dos ideais e hábitos civilizados entre os indígenas:

A educação do menor seria o meio de utilizar parte dos aborígenes, que tendem a desaparecer (...), pois a lição da língua portuguesa e das línguas indígenas, as noções da moral cristã e de algumas indústrias habilitarão o aluno a ser o melhor intermediário da barbárie e da civilização.¹⁸³

Muitos aldeamentos, com mais intensidade a partir do final da década de 1860, receberam professores de primeiras letras e construíram escolas destinadas aos jovens indígenas, entretanto, os resultados obtidos parecem ter sido insatisfatórios. De maneira geral as escolas nos aldeamentos não progrediram: em alguns casos foram pouco freqüentadas, em outros faltavam professores ou mesmo estrutura física. Contudo, a ênfase na educação de jovens indígenas, pela sua contraposição à catequese e à civilização dos indígenas adultos, revela que já a partir de meados da década de 1870 as bases sobre as quais foram erigidos os aldeamentos passaram a ser questionadas. Indagava-se sobre a real possibilidade de incorporar os indígenas à sociedade brasileira através da catequese e da civilização.

No entanto, ao lado destas críticas o Ministério da Agricultura afirmava que os aldeamentos haviam alcançado alguns resultados positivos. Os conflitos e correrias praticados por indígenas não aldeados perduravam, mas de maneira geral alegava-se que tinham diminuído e que a colonização das áreas interioranas havia avançado. Com maior frequência justificavam-se os gastos e esforços com os aldeamentos afirmando-se que muitos indígenas haviam sido incorporados à sociedade não indígena. Em 1881, após mais uma defesa do ensino de jovens indígenas em contraposição ao sistema aplicado nos aldeamentos, o Ministério da Agricultura afirmou que

erraria quem julgasse de todo o ponto estéreis os aldeamentos e as despesas que custam. Há em nossa população numerosos indígenas, que a catequese há trazido ao seio da sociedade. A descrença e até o desdém com que os resultados da catequese têm sido apreciados, resultam deste fato: os aldeamentos não bastam por muito tempo a asilar o indígena que, por seu intermédio, chegou a adquirir algum amor pela sociedade civilizada. O indígena nestas condições, produto da catequese, não é contado como tal; mistura-se com a população, confunde-se nela, e nenhuma estatística se encarrega de registrar o fato. Se fosse possível discriminar da população indígena civilizada a parte que toca à influência dessa mesma pouca ativa catequese que temos, mais geral seria a convicção de que a despesa efetuada com a catequese não tem sido inútil.¹⁸⁴

¹⁸³ *Idem.*

¹⁸⁴ *Ibid.*, 1881b, 153-54.

O Ministério da Agricultura, através dos relatórios de 1881, enfatizou os resultados obtidos com a catequese de indígenas nos aldeamentos. Juntamente com o decréscimo das hostilidades e o avanço da fronteira agrária destacava-se a incorporação de numerosos indígenas ao *seio da sociedade*. Entretanto, é fundamental observar que tal incorporação não compreendia, necessariamente, a diluição das nações indígenas no interior da sociedade nacional. Os excertos mobilizados acima são cautelosos quanto a isso. No primeiro relatório daquele ano, inclusive, o trecho “parte dos aborígenes, que tendem a desaparecer” encerra o mesmo tipo de previsão presente nos relatórios imperiais e provinciais da década de 1850. Passadas quase quatro décadas da promulgação do Regulamento das Missões o governo imperial ainda vislumbrava o desaparecimento dos “traços de suas nacionalidades” como algo reservado ao futuro.

Neste capítulo observou-se que os aldeamentos imperiais foram projetados visando a integrar os aldeados à sociedade não indígena. Desta forma, não se constituíram em locais exclusivos para grupos indígenas, mas antes privilegiaram as interações entre índios e não índios. Em São Pedro de Alcântara, juntamente com indígenas Kaingang e Guarani, conviviam africanos livres, escravos da nação e integrantes da sociedade não indígena. Neste sentido, os aldeamentos imperiais fomentaram as interações sociais entre distintos grupos étnicos. Observou-se também no presente capítulo que os empreendimentos imperiais almejavam aos indígenas considerados como *selvagens*, ou seja, desprovidos de contato mais efetivo com a sociedade não indígena. Em decorrência, os aldeamentos imperiais foram erigidos em regiões ainda não colonizadas ou em processo de colonização e ocupadas por grupos indígenas. A amplitude da política indigenista imperial pôde ser visualizada e as análises apresentadas nos capítulos seguintes a partir do caso específico do aldeamento indígena São Pedro de Alcântara vislumbraram cotejar a referida política que se estendia de norte a sul do Império do Brasil.

CAPÍTULO II

Aldeados e a instituição do compadrio

*O passado não morreu.
O passado está no hoje e está também no futuro.
Não temos que resgatar nada (...)*
(Sr. Augusto da Silva, etnia Kaingang, 2012)

Neste capítulo apresentam-se as análises relativas às atuações de indígenas aldeados em São Pedro de Alcântara frente ao sacramento batismal e à instituição do compadrio. O objetivo é apreender, a partir destas atuações, aspectos relativos à inserção dos indígenas no aldeamento e possíveis variações ou especificidades nas inserções de índios Kaiowá, índios dos subgrupos Guarani-Ñandeva e índios Kaingang. As principais fontes documentais utilizadas nestas análises foram os livros de registros de batismo do aldeamento – um livro destinado aos índios Guarani e outros dois destinados aos não indígenas.

Foram identificados indígenas específicos e suas relações de compadrio foram mapeadas objetivando apreender especificidades relativas a estas relações. Visualizando elementos distintivos que permitiram identificações – tais como os nomes, sobrenomes, nomes compostos, grupos étnicos, recorrência de casais, datas e relações com padrinhos e compadres específicos – determinados indígenas foram rastreados na série de registros batismais. Em seguida seus padrinhos e compadres também foram rastreados nos livros de batismo – de indígenas e de não indígenas – e em outros documentos como o livro de

registros de casamento do aldeamento, a Lista de Qualificação de Votantes de Tibagi, do ano de 1880, e eventualmente em ofícios e relatórios provinciais e imperiais.

Buscou-se identificar elementos distintivos entre os padrinhos e compadres dos indígenas, tais como pertencimento à elite local e atuações em atividades produtivas específicas. A partir destas distinções foram qualificadas as relações de compadrio tecidas pelos indígenas junto aos integrantes da sociedade não indígena.

Inicialmente apresenta-se uma discussão relativa ao batismo de indígenas buscando posicioná-los como atores sociais frente à instituição do compadrio. Em seguida foram descritos os aspectos gerais dos batismos de indígenas no aldeamento. Na sequência apresentam-se os casos analisados. A terceira seção do capítulo compreende as análises relativas às lideranças indígenas que puderam ser identificadas e rastreadas na série de registros. A seção seguinte reúne as análises relativas a famílias e parentelas de índios Kaiowá cujos registros permitiram suas identificações e seus rastreamentos. Os atores sociais não indígenas envolvidos, os padrinhos e compadres dos aldeados, foram apresentados e qualificados nesta seção. Na sequência apresenta-se a atuação dos índios Guarani-Ñandeva frente à instituição do compadrio e, por fim, na última seção apresentam-se as especificidades verificadas acerca dos índios Kaingang.

2.1 O batismo de indígenas aldeados

Nos aldeamentos brasileiros da segunda metade do século XIX, a incorporação dos grupos indígenas tinha na catequese dos aldeados um de seus pilares, no entanto, a mesma perpassava a questão religiosa e tocava as raias da nacionalidade ainda por ser forjada.¹⁸⁵ Tal incorporação, em uma sociedade católica, incluía como elemento essencial o sacramento batismal. Como já destacado anteriormente, os estudos clássicos sobre o compadrio afirmam que o batismo contém uma dimensão religiosa, ligada ao ingresso à Igreja, e outra funcional relativa às solidariedades sociais.¹⁸⁶ Neste sentido, para os grupos aldeados o ingresso junto ao grêmio da Igreja significava também o ingresso na sociedade não indígena através das solidariedades sociais tecidas nas relações de compadrio inerentes ao batismo.

¹⁸⁵ MATTOS, I. “**Civilização**” e “**Revolta**”, *op. cit.*, pp. 250-262.

¹⁸⁶ GUDEMAN, S. Spiritual Relationship and Selecting Godparent. *Op. cit.*.

Algumas discussões sobre a presença indígena nos rituais católicos do batismo enfatizam a limitação da escolha dos padrinhos, a coerção e mesmo a ausência de interesse indígena nas relações de compadrio. Com relação ao batismo de indígenas, John Manoel Monteiro salienta que no período colonial muitas vezes a escolha dos padrinhos não partia dos próprios índios, sendo definida pela falta de candidatos ou pelo fato dos padrinhos já se encontrarem presentes na pia batismal.¹⁸⁷

Estes aspectos permitem compreender, em parte, a atenção relativamente pequena dispensada pelos historiadores aos registros de batismo de indígenas. Entre os poucos estudos ou reflexões que conhecemos encontra-se o artigo da historiadora Marta Maria Azevedo, no qual a autora tece importantes considerações acerca das potencialidades dos registros paroquiais de indígenas para análises voltadas às relações de contato entre indígenas e não indígenas, bem como sobre o significado do nome nas sociedades nativas.¹⁸⁸ Todavia, em meu entendimento, a autora exagera o impacto do rito batismal, com relação à atribuição de nomes portugueses aos índios, afirmando que estes “através do batismo perdiam seus nomes originais e, com eles, todos os seus rituais e relações sociais a que estavam (e estão) normalmente associados.”¹⁸⁹ Ademais, nas considerações de Azevedo a posição passiva ocupada pelos indígenas diante da instituição do compadrio permanece inalterada. Nas análises aqui apresentadas, buscou-se apreender a utilização do rito batismal pelos próprios indígenas de acordo com seus interesses, ou seja, a posição de atores sociais no estabelecimento de relações de compadrio junto à sociedade não indígena.

Nas análises da documentação referente a São Pedro de Alcântara, emergiu a hipótese de que aspectos diversos poderiam motivar a procura do sacramento batismal pelos índios aldeados. Em ofício à província do Paraná, do ano de 1889, o missionário frei Timotheo de Castelnuovo revelou alguns dos elementos presentes no interesse dos aldeados pelo batismo em São Pedro de Alcântara: “Se [os índios] trazem seus filhos ao batismo, ele [o frei] bem o sabe – é para obterem dos padrinhos roupa, e presentes.”¹⁹⁰ O missionário observou, denunciando a conversão apenas aparente dos índios ao cristianismo, que a obtenção de bens e objetos provenientes dos padrinhos constituía o

¹⁸⁷ MONTEIRO, J. M. **Negros da terra**. São Paulo: Cia. das Letras, 1994, pp. 162-163.

¹⁸⁸ AZEVEDO, M. M. Fontes de informações sobre os índios aldeados: os registros de batismo e casamento. In: **As atas paroquiais dos Setecentos e Oitocentos**: linhas e entrelinhas (as diferentes leituras). Campinas: UNICAMP, 2007, pp. 77-84.

¹⁸⁹ *Ibid*, p. 80.

¹⁹⁰ Ofício de frei Timotheo de Castelnuovo ao Presidente da Província do Paraná, 1889, pp. 17-21. Arquivo Público do Paraná [DEAP]. Daqui em diante esta instituição será referida apenas como DEAP.

real interesse indígena pelo batismo. Aqui é necessário considerar que a obtenção de “roupa e presentes” de forma alguma pode ser entendida como um interesse menor ou pouco relevante no contexto dos aldeamentos imperiais. Como apresentado anteriormente, pesquisas recentes sobre a temática enfatizam a busca por bens da sociedade não indígena entre as motivações dos nativos para manterem-se aldeados e o fornecimento destes bens – e de outros como alimentos, cachaça e cigarros – como estratégia do governo imperial para atraí-los aos aldeamentos.¹⁹¹

Considerando este aspecto, a observação do missionário de São Pedro de Alcântara revela que o interesse indígena por estes bens não se limitava ao âmbito institucional, à obtenção dos mesmos junto às esferas de governo e à administração do aldeamento; tal interesse compreendia também as relações pessoalizadas, as relações de compadrio, envolvendo os integrantes da sociedade não indígena. Isso significa que não estamos diante de casos em que o batismo dos aldeados figurava apenas como uma etapa protocolar da atividade missionária do aldeamento, sem maiores desdobramentos para as interações sociais de afilhados, padrinhos e compadres.

Nesta perspectiva, creio que em alguns casos, mais importante que escolher seus padrinhos ou compadres a dedo, importava aos indígenas simplesmente firmar os laços de compadrio com os não índios das proximidades do local onde estavam aldeados. No entanto, além da obtenção de “roupa e presentes” destacada pelo missionário frei Timotheo de Castelnuovo, seguramente outros interesses – a inserção no aldeamento, em atividades produtivas, a vinculação com grupos específicos da sociedade não indígena, a proteção dos padrinhos e mesmo o fortalecimento de lideranças indígenas – estavam presentes na atuação indígena frente à instituição do compadrio. Nestes casos, particularmente no fortalecimento das lideranças e na aproximação junto a determinados grupos da sociedade local, vincular-se a padrinhos e compadres específicos era fundamental.

Aqui se apresenta a questão da escolha indígena frente ao rito batismal, ou seja, em que medida os indígenas que receberam o batismo ou levaram seus filhos à pia batismal puderam eleger seus padrinhos e compadres. Esta indagação acompanhou todo o processo investigativo que culminou na presente dissertação; nas análises realizadas buscou-se qualificar a atuação indígena frente à instituição do compadrio e identificar se

¹⁹¹ Entre tais estudos se destacam: JEHA, S. C. **O padre, o militar e o índio**, *op. cit.*; MOTA, L. T. **As colônias indígenas no Paraná Provincial**, *op. cit.*; AMOROSO, M. R. **Catequese e Evasão**, *op. cit.*; e MALHEIROS, M. **“Homens da Fronteira”**, *op. cit.*.

em determinados casos a autonomia dos aldeados quanto à escolha de seus padrinhos e compadres fazia-se presente em São Pedro de Alcântara. Em todo caso, a revelação de frei Timotheo de Castelnuovo apresentada acima permite afirmar que os indígenas do aldeamento compreendiam a importância do rito batismal para a sociedade não indígena e dele se beneficiavam nas suas interações com os integrantes desta.

Ressalva-se também que nas análises realizadas a instituição do compadrio foi compreendida como geradora de relações inerentes ao sacramento batismal, ou seja, as relações ou laços de compadrio. Não se partiu do pressuposto de que as relações de compadrio necessariamente geravam ou implicavam em outros tipos de relação entre os aldeados e seus padrinhos ou compadres. Em verdade, este foi um questionamento que também acompanhou todo o processo investigativo; nas análises almejou-se identificar aspectos que revelassem a manutenção do laço tecido na pia batismal. A reiteração da relação de compadrio em um segundo batismo, por exemplo, foi entendida como um destes aspectos. Outras fontes documentais – como os ofícios de frei Timotheo de Castelnuovo, os relatórios provinciais e os artigos de Telêmaco Borba – também foram mobilizadas com este intuito.

Estas questões – a escolha dos padrinhos e compadres por parte dos aldeados e as implicações e reiterações dos laços de compadrio tecidos – permaneceram como indagações ao longo da realização da pesquisa. Neste momento parte-se apenas do verificado acima, ou seja, os aldeados de São Pedro de Alcântara conheciam a importância do rito batismal para a sociedade não indígena de seu entorno e dele se valiam de acordo com seus interesses. Da mesma forma, em princípio me refiro à relação de compadrio como encerrada em si mesma, sem pressupor qualquer desdobramento ou acarretamento em outro tipo de relação.

2.2 Batismos de indígenas em São Pedro de Alcântara

Como comentado na introdução, a presente pesquisa iniciou-se pela busca dos registros paroquiais do aldeamento São Pedro de Alcântara. Inicialmente, o livro de batismo destinado aos índios Guaraní aldeados foi encontrado; em seguida, os dois livros de batismo destinados aos não indígenas do aldeamento e de suas imediações

também foram encontrados.¹⁹² Estes livros, particularmente o dos índios Guarani, constituíram o corpo documental principal da pesquisa realizada. Desde que o livro de registros de batismo dos Guarani foi encontrado emergiu a indagação relativa aos índios Kaingang, ou seja, em que medida estes também estariam recebendo o sacramento batismal em São Pedro de Alcântara. Como apresentado a seguir, tal indagação pôde ser respondida a partir da transcrição do livro de registros dos índios Guarani, entretanto, outras questões subseqüentes também emergiram referentes à atuação dos índios Kaingang junto ao sacramento batismal e à forma de inserção dos mesmos no aldeamento. A partir desse momento, evidenciar possíveis diferenciações ou especificidades entre as formas de inserção dos Kaingang e dos Guarani em São Pedro de Alcântara constitui-se em um dos principais objetivos da pesquisa.

O livro de registros de batismo dos índios Guarani do aldeamento São Pedro de Alcântara contém 26 páginas preenchidas frente e verso e abrange o período compreendido entre 1856 e 1894. Engloba, ao todo, 340 registros de batismo. Nestes, frei Timotheo de Castelnuovo fazia uma distinção clara entre índios “cajoás” [Kaiowá] e índios “guaranys” [Guarani-Ñandeva].¹⁹³ Esta distinção pôde ser comprovada através de um dos registros de batismo, do ano de 1869, no qual o missionário cometeu um equívoco ao descrever o batizando, mas que logo em seguida foi retratado: “batizei (...) a Augusto em idade de dez anos, Guarany órfão de pai – digo índio Cajoás”.¹⁹⁴

Entre os registros, a maioria refere-se aos Kaiowá – 188 registros – e uma parte menor, ainda assim substancial, aos Guarani-Ñandeva – 70 registros. 71 registros não descrevem a etnia do batizando ou de seus pais; por se tratar do livro destinado aos Guarani, é bastante provável que estes registros sejam ou de índios Kaiowá ou de índios Guarani-Ñandeva. Entretanto, encontram-se também no referido livro alguns registros dispersos de indígenas de outras etnias: dois registros cujos batizados foram descritos como “Xavante”; outros dois cujo pai foi nomeado “Joaquim Guaicurus”; e, finalmente, seis registros de índios Kaingang. Os seis registros de índios Kaingang revelaram que

¹⁹² O livro de batismo dos índios Guarani encontra-se na Cúria Diocesana do município de Jacarezinho, norte do Paraná. Os livros de batismo dos não índios foram disponibilizados pelo site Family Search: <https://familysearch.org/search/image/index#uri=https%3A%2F%2Fapi.familysearch.org%2Frecords%2Fwaypoint%2FMMPL-TLG%3A1083406614%3Fcc%3D1719212>

¹⁹³ Ratificando esta afirmação, o período em que abundam os registros dos Guarani-Ñandeva coincide com o apontado por Marta Rosa Amoroso relativo à chegada destes ao aldeamento. Ademais, como já destacado com relação à divisão entre os Guarani, a autora afirma que os subgrupos Guarani-Ñandeva participaram dos aldeamentos no norte do Paraná, sendo referidos nas fontes como “guaranis” e diferenciados dos índios Kaiowá. AMOROSO, M. R. **Catequese e Evasão**, *op. cit.*, p. 139.

¹⁹⁴ Livro de batismo dos Guarani de São Pedro de Alcântara, folha 03.

pelo menos parte dos indígenas desta etnia recebeu o sacramento batismal em São Pedro de Alcântara. Como comentado acima, outras questões emergiram desta constatação, as quais serão abordadas em seguida.

Tabela I: Batismos de São Pedro de Alcântara por etnia de acordo com os anos.

ANOS	Kaiowá		Guarani-Ñandeva		Sem identificação		TOTAL
	menores*	maiores	menores	maiores	menores	maiores	
1856	—	01	—	—	—	—	01
1860	01	—	—	—	—	—	01
1863	01	—	—	—	—	—	01
1864	02	—	—	—	—	—	02
1865	02	01	—	—	—	—	03
1866	—	01	—	—	—	—	01
1867	01	02	—	—	01	03	07
1868	02	03	—	—	01	—	06
1869	03	—	01	—	—	—	04
1871	03	—	—	—	—	—	03
1872	01	—	—	01	01	01	04
1873	03	—	—	—	01	—	04
1874	06	04	02	03	03	01	19
1875	11	—	13	—	07	—	31
1876	03	02	—	—	—	—	05
1877	05	01	—	—	03	—	09
1879	15	12	—	—	14	03	44
1880	02	05	—	—	—	—	07
1881	12	05	03	—	06	01	27
1882	09	01	02	—	05	01	18
1883	01	—	03	—	—	—	04
1884	06	—	03	—	01	—	10
1885	03	03	—	—	—	—	06
1886	11	—	18	08	05	03	45
1887	12	05	06	01	09	01	34
1888	03	—	—	—	—	—	03
1889	04	—	—	—	—	—	04
1890	05	01	03	—	—	—	09
1892	05	01	—	—	—	—	06
1893	05	01	04	—	—	—	10
1894	02	—	—	—	—	—	02
TOTAL	139	49	58	13	57	14	330
	188		70		71		

Fonte: Livro de registros de batismo dos índios Guarani do aldeamento São Pedro de Alcântara.

* A distinção entre menores e maiores foi estabelecida com base na idade de quatorze anos. Entre os identificados como *maiores*, a maioria esmagadora foi descrita como “adulto”.

Atentando às datas da série de registros, observaram-se diferenças significativas quanto aos períodos em que os aldeados buscaram os batismos, bem como especificidades relativas aos Kaiowá e aos Guarani-Ñandeva. Na tabela I pode-se observar que os índios Kaiowá foram os primeiros a buscar o sacramento batismal em São Pedro de Alcântara, a partir do ano de 1856. Em verdade, esta é uma constatação óbvia e já esperada, pois os índios Guarani-Ñandeva passaram a freqüentar os aldeamentos do norte paranaense somente a partir do final da década de 1860. De maneira geral, observa-se também que de início a procura do batismo pelos Kaiowá foi bastante tímida. Na primeira década, entre 1856 e 1866, ocorreram apenas nove batismos. Em 1867 há um pequeno aumento, com três registros com a descrição “cajoás” e quatro sem identificação étnica, mas que seguramente referem-se a índios Kaiowá. Em 1868 o total de seis batismos se repetiu, entretanto, nos anos imediatamente posteriores a procura pelo batismo entre os aldeados decaiu.

Apenas no ano de 1874 pode-se verificar sensível aumento no número de batismos – já com a presença expressiva dos Guarani-Ñandeva – para no ano seguinte atingir o total de trinta e um batismos. Neste ano, há números destoantes relativos a ambas as etnias. Isso se deveu à incorporação, no livro de registros de São Pedro de Alcântara, dos batismos realizados no aldeamento Santo Inácio do Paranapanema; estes registros serão comentados mais à frente. No período seguinte verifica-se que os Guarani-Ñandeva desaparecem dos registros até 1881, ausência decorrente da extinção do aldeamento Santo Inácio. Destaca-se que no ano de 1878 não ocorreu nenhum batismo entre Guarani em São Pedro de Alcântara. Isso pode ser atribuído ao impacto da epidemia de varíola que assolou principalmente os Kaiowá aldeados no ano de 1877, provocando a morte de muitos e a debandada dos sobreviventes em direção ao sertão.¹⁹⁵

A partir do ano de 1879 inicia-se a fase em que os aldeados buscaram o sacramento batismal de forma mais intensa. Naquele ano ocorreram quarenta e quatro batismos, muito provavelmente todos referentes aos Kaiowá. No início da década seguinte, particularmente em 1881 e 1882, os números permanecem expressivos e revelam o início da busca do batismo pelos Guarani-Ñandeva em São Pedro de Alcântara. No final da primeira metade da década ocorreu um decréscimo na quantidade de batismos, para em seguida voltar a subir nos anos de 1886 e 1887. Estes dois últimos

¹⁹⁵ Sobre a epidemia de varíola de 1877 em São Pedro de Alcântara, MARCANTE. M. F. **As fronteiras do interior: o aldeamento indígena São Pedro de Alcântara e suas interações sociais no espaço sertanejo (Paraná 1876-1881)**. Monografia de Graduação em História. Curitiba: UFPR, 2008, pp. 54-62.

anos encerram o período de busca mais intensa dos aldeados pelo sacramento batismal. Nos anos seguintes os números totais de cada ano não superam uma dezena.

O intervalo entre 1886 e 1887 revela também a presença mais efetiva dos Guarani-Ñandeva na pia batismal de São Pedro de Alcântara. Na década anterior, a esmagadora maioria de seus batismos ocorreu no aldeamento Santo Inácio e somente a partir de 1881 os mesmos passaram a buscar o sacramento batismal no aldeamento dirigido por frei Timotheo de Castelnovo. De maneira geral, pode-se observar que a maioria dos registros encontra-se no intervalo compreendido entre 1879 e 1887 – 196 registros representando 60% do total. Entretanto, é necessário atentar que o número de batismos dos Kaiowá já a partir de 1867 apresenta um aumento significativo.

Outros aspectos mais gerais puderam ser levantados a partir da série batismal. Com relação aos padrinhos, tem-se que entre os 340 registros – englobados neste total os dez batismos de indígenas das etnias Kaingang, Xavante e Guaicuru –, vinte e oito apresentam padrinhos e madrinhas descritos como “escravos”, “negros”, “africanos livres” ou “africanos”. Estes eram em sua maioria africanos livres. Através de identificações e rastreamentos realizados este número subiu para 53 batismos, representando mais de 15% do total de batismos. As análises realizadas a partir destes registros serão apresentadas no capítulo III da presente dissertação.

Não há entre os registros casos confirmados de indígenas apadrinhando indígenas. Os 85% restantes, portanto, compreendem padrinhos sem referências étnicas, ou seja, que não foram identificados enquanto índios e tampouco enquanto negros. A presença de sobrenomes na maioria esmagadora destes casos também sugere, com bastante força, que os mesmos não eram negros ou indígenas, pois estes, de maneira geral, não contavam com sobrenomes. Eram os católicos – colonos, comerciantes, outros profissionais e alguns militares – que residiam em São Pedro de Alcântara e na região do Jataí como um todo, aos quais frei Timotheo de Castelnovo se referia como *nosso povo*.¹⁹⁶ São as análises das relações de compadrio entre os indígenas batizados e estes padrinhos não negros e não índios que constituem o presente capítulo.

A ausência dos indígenas como padrinhos pode ser entendida a partir das características do sacramento da Igreja. No batismo, os padrinhos se constituem nos

¹⁹⁶ A expressão foi utilizada por frei Timotheo de Castelnovo em diversos momentos e designava os integrantes da sociedade não indígena. Como apresentado no capítulo I, na presente dissertação optou-se por utilizar *sociedade não indígena* ou ainda *sociedade hegemônica* e se referir aos seus integrantes através da dupla negação *não índios e não negros*.

pais espirituais dos seus afilhados e são responsáveis pelo ingresso destes ao seio da Igreja. Diante disso, para ser apta ao apadrinhamento uma pessoa deve ser batizada e conhecer os princípios da fé católica, além de ter no mínimo 14 anos e não pertencer a ordens religiosas.¹⁹⁷ Em São Pedro de Alcântara frei Timotheo de Castelnuovo parece ter se esforçado em seguir estes princípios. Considerando isso, podemos inferir que, de maneira geral, os padrinhos dos Guarani foram escolhidos entre os “fiéis” do aldeamento, justificando em parte a ausência de indígenas entre os padrinhos.

Entre os aldeados que receberam o sacramento do batismo em São Pedro de Alcântara, cerca de 2/3 eram crianças ou menores de 10 anos de idade. Na maioria destes casos, bem como em alguns registros de adultos ou maiores de 10 anos, os registros contaram com referências à filiação do batizando. Por vezes apenas o nome do pai foi mencionado, por vezes apenas o da mãe e em alguns casos ambos foram nomeados. De maneira geral é bastante significativo o total de índios batizados cuja filiação foi registrada. Entretanto, na maioria dos registros apenas o nome português do pai e/ou da mãe foi assinalado – escassos são os casos em que há presença de sobrenome, seja português ou indígena. Diante destas características presentes na documentação, buscou-se elaborar um recurso metodológico que permitisse identificar indígenas específicos que por mais de uma vez batizaram seus filhos e rastreá-los na série de registros, eventualmente em outros documentos, visando identificar casais, famílias ou parentelas indígenas para, em seguida, qualificar suas relações de compadrio.

Em alguns casos o nome do pai ou da mãe, ainda que isolado, permitiu a identificação precisa e o rastreamento. Estes nomes contavam com algum elemento distintivo como um sobrenome, um qualificativo ou um nome composto e raro; por vezes a etnia do batizando ou de seus pais possibilitou a identificação ou lhe conferiu maior segurança. Em outros casos a presença de ambos os nomes do casal, associada a elementos distintivos, permitiu os rastreamentos na série batismal. Além destes aspectos, registros em sequência, firmados na mesma data e com a repetição dos nomes dos progenitores – por vezes batismos de dois ou mais filhos no mesmo registro – permitiram tal identificação com absoluta certeza. Batismos realizados na mesma data, e registrados em sequência, também possibilitaram traçar relações de proximidade entre

¹⁹⁷ GUDEMAN, S. Spiritual Relationship and Selecting Godparent, *op. cit.*, p. 223.

casais distintos; entretanto, estes casos exigiram a articulação com outros elementos distintivos visando a ampliar o grau de segurança da identificação.

Após a identificação dos indígenas, passou-se à análise de seus padrinhos e compadres com o objetivo de qualificar suas relações de compadrio e apreender a atuação dos envolvidos na prática do compadrio no aldeamento. Como já destacado, a análise das relações de compadrio entre indígenas e não indígenas foi aqui entendida como recurso metodológico visando a apreender aspectos acerca das interações sociais entre os distintos grupos étnicos e acerca da inserção dos indígenas no aldeamento São Pedro de Alcântara.

2.3 Lideranças indígenas e a instituição do compadrio

Entre os registros de batismo de indígenas, levantados na presente pesquisa, alguns casos compreendem elementos distintivos que permitem identificar lideranças indígenas dentro do aldeamento. Qualificativos como “capitão” e até mesmo “cacique”, associados aos seus nomes, constituem estes elementos distintivos. Representam poucos casos no conjunto dos registros, porém, as análises de suas relações de compadrio mostraram-se profícuas ao apontar aspectos da atuação dos mesmos frente à instituição do compadrio. Constitui o objetivo da presente seção, portanto, apreender estes aspectos e verificar os laços de compadrio tecidos pelas lideranças indígenas junto aos não índios de São Pedro de Alcântara. Para tanto se procedeu ao rastreamento nominativo das lideranças indígenas nos registros de batismo e em outros documentos, bem como a identificação e a qualificação de seus padrinhos e/ou compadres.

Constituem estes registros dois casos de índios Kaiowá, outros dois sem identificação étnica, um caso referente aos índios Guarani-Ñandeva e ainda outro aos índios Kaingang. Acerca dos índios Guarani, aos quais as lideranças dos dois registros sem identificação étnica provavelmente também faziam parte, tem-se conhecimento de alguns aspectos de sua organização social no aldeamento São Pedro de Alcântara a partir dos trabalhos de Telêmaco Borba. Sobre as chefias guarani, em um de seus artigos compilados em seu *Actualidade Indígena*, Borba afirmou que as aldeias dos Guarani aldeados em São Pedro de Alcântara contavam cada uma com cerca de 100 índios chefiados por lideranças locais, *Tubixá*, subordinadas a um chefe geral, *Tubixá Guassú*,

que organizavam as atividades e os grupos de trabalho e distribuíam a caça e os rendimentos entre os aldeados. Borba afirmou também que estes cargos de liderança eram hereditários entre os índios Guarani.¹⁹⁸

O primeiro registro presente no livro destinado aos índios Guarani, do ano de 1856, refere-se ao batismo da índia Leopoldina. O pai da batizanda, “cacique Mirim”, teve como compadre João de Assis e como comadre Francisca de Assis, esposa de João. O dia primeiro de junho daquele ano, um domingo, deve ter sido um dia de festa na sede do aldeamento São Pedro de Alcântara, pois Leopoldina no “mesmo dia recebeu o casamento com Salvador Tinguara da mesma tribo sendo testemunhas João de Assis e José Leite”.¹⁹⁹ Este batismo ganha significado ainda maior ao se considerar que o mesmo encontra-se isolado temporalmente; o próximo batismo da série ocorreu quatro anos depois, em 1860, sendo que o terceiro registro foi firmado em 1863. Aquele era um período em que os indígenas aldeados não buscavam o batismo no aldeamento e cacique Mirim, através do batismo e do casamento de sua filha Leopoldina, inaugurou as relações entre os índios Guarani aldeados e a instituição do compadrio em São Pedro de Alcântara.

Na pesquisa realizada, os pais espirituais de Leopoldina não puderam ser qualificados de forma mais específica, restando apenas a informação de que figuravam entre os pioneiros da região do Jataí. Contudo, o aspecto mais relevante neste caso refere-se ao fato de que a liderança indígena, cacique Mirim, optou por batizar a sua filha e resguardar-se ele próprio de receber o sacramento batismal no aldeamento. Ou seja, possivelmente a liderança indígena buscou ampliar sua inserção na instituição católica do aldeamento – e, conseqüentemente, sua relação com frei Timotheo de Castelnuovo – através do batismo, no entanto, evitando submeter sua autoridade de cacique à instituição religiosa e ao missionário.

Este tipo de relação com a instituição do compadrio – o de batizar seus filhos mas não se batizar – repetiu-se entre outras lideranças indígenas. Em 1881, “cacique Pahy” e “cacique Pedro Maria” – ambos sem identificação étnica mas provavelmente índios Kaiowá, pois naquele dia apenas meninas desta etnia receberam o sacramento – levaram suas respectivas filhas à pia batismal do aldeamento.²⁰⁰ Pelo menos nos registros de batismo de São Pedro de Alcântara, os dois caciques não figuram como

¹⁹⁸ BORBA, T. **Actualidade Indígena**. Curitiba, Tipografia Impressora Paranaense, 1908, p. 60.

¹⁹⁹ Livro de registros de batismo dos índios Guarani de São Pedro de Alcântara, folha 01.

²⁰⁰ *Ibid*, folhas 13 e 13 verso.

batizando. Também o índio Kaingang descrito como “capitão Francisco” batizou seu filho no ano de 1886. Neste caso não é possível afirmar que o capitão kaingang não foi batizado no aldeamento, uma vez que o livro de registros de batismo destinado aos índios de sua etnia não foi por mim encontrado. De qualquer forma, naquela data – em que além de seu filho outros cinco índios Kaingang foram batizados – capitão Francisco não recebeu o sacramento batismal.²⁰¹ Este tipo de relação – a de aproximar-se da instituição católica e do missionário do aldeamento mas evitando se submeter diretamente a ambos – parece ter se constituído em uma estratégia difundida entre as lideranças indígenas do aldeamento São Pedro de Alcântara.

Os dois casos restantes foram selecionados para serem apresentados com maior riqueza de detalhes devido à excepcionalidade dos mesmos. Entre os raros casos de presença de sobrenome entre os indígenas há o caso de dois índios cujo sobrenome era Almeida. Em dezembro de 1869 o índio Guarani-Ñandeva denominado “capitão Pedro de Almeida” batizou seu filho em São Pedro de Alcântara.²⁰² O qualificativo *capitão*, também utilizado pelo Kaingang Francisco citado acima, indica a posição de liderança ocupada por Pedro de Almeida junto aos indígenas de sua etnia – no caso os índios Guarani-Ñandeva.

Neste batismo, os pais espirituais de seu filho foram Honório e Isabel, ambos africanos livres. Esta é uma relação única entre os casos analisados – uma liderança indígena tendo como pais espirituais de seu filho um casal de africanos livres, os quais, em princípio, ocupavam uma posição subalterna, próxima à dos escravos, na hierarquia social.²⁰³ No registro deste batismo há informações adicionais e relevantes. Inicialmente frei Timotheo descreveu o batizando como filho legítimo, mas em seguida retificou: “digo filho natural porque *são batizados os pais* e não casados e são guaranis”; consta também que os mesmos “vivem nas margens do rio da Zinça”.²⁰⁴ Seguramente o missionário quis dizer rio das Cinzas, local ocupado pelos índios Guarani-Ñandeva que se aldearam em São Pedro de Alcântara e também no aldeamento Santo Inácio do Paranapanema. Contudo, mais relevante para a presente análise é a informação de que capitão Pedro de Almeida já havia sido batizado anteriormente, pois a mesma revela que

²⁰¹ *Ibid*, folha 20.

²⁰² *Ibid*, folha 03.

²⁰³ As questões relativas à posição social ocupada pelos africanos livres no aldeamento São Pedro de Alcântara, antes e depois do processo de emancipação de meados da década de 1860, serão abordados no capítulo III.

²⁰⁴ *Idem*. Grifo meu.

este não seguiu a estratégia verificada nos casos acima citados, na qual as lideranças indígenas batizavam seus filhos mas não recebiam eles próprios o sacramento batismal.

Em 1875 Pedro de Almeida batizou outro filho, mas desta vez no aldeamento Santo Inácio do Paranapanema.²⁰⁵ Contudo, os vinte e dois batismos ocorridos neste aldeamento e registrados no livro de batismos de São Pedro de Alcântara contaram com a seguinte descrição firmada por frei Timotheo de Castelnuovo: “Aos 8 de outubro de 1875 frei Gregório do Prado *por ordem* da Vigaria respectiva no aldeamento de S. Inácio batizou e pôs os santos óleos aos índios seguintes.”²⁰⁶ Tal descrição sugere até mesmo a imposição do batismo aos aldeados, todavia, é possível que estes tenham solicitado o batismo e que frei Timotheo, com as palavras “por ordem”, almejassem referir-se a uma autorização da Vigaria. Esta possibilidade ganha força ao se considerar que havia um número superior de aldeados em Santo Inácio naquele momento e, sendo o batismo uma imposição, nada justificaria a ausência de grande parte dos aldeados.²⁰⁷ Entretanto, estes vinte e dois batismos ocorreram no mesmo dia e contaram com o revezamento de quatro padrinhos e três madrinhas, aspectos que revelam uma cerimônia coletiva na qual os indígenas tiveram pouca ou nenhuma chance de eleger seus padrinhos e madrinhas ou seus compadres e comadres. Em decorrência, o batismo do segundo filho da liderança Guarani-Ñandeva Pedro de Almeida torna-se relevante apenas em virtude de sua aproximação em relação a frei Gregório do Prado, missionário do aldeamento Santo Inácio naquele momento, e não em função do laço de compadrio tecido.

Já foi demonstrado neste capítulo que os indígenas de São Pedro de Alcântara conheciam a importância do rito batismal para a sociedade não indígena e dele se valiam de acordo com seus interesses, como no caso da obtenção de “roupa e presentes” ou outras regalias junto a seus padrinhos. Quanto às lideranças indígenas, as análises realizadas indicam que o aspecto relevante era o de aproximar-se da instituição católica e do missionário do aldeamento através do batismo de seus filhos. Em ambos os casos, entendo que pouco importaria aos indígenas eleger seus padrinhos ou compadres: quanto à obtenção de presentes, importava aos aldeados tecer laços de compadrio com integrantes da sociedade não indígena, sendo pouca ou nula a relevância de poder

²⁰⁵ *Ibid*, folha 07.

²⁰⁶ *Idem*. Grifo meu.

²⁰⁷ Como apresentado no capítulo I, entre 1874 e 1876 havia no aldeamento Santo Inácio do Paranapanema mais de 200 aldeados. PARANÁ. **Relatório do Presidente da Província**, 1874, p. 43; 1877, p. 109.

escolher por determinados padrinhos ou compadres, ainda que, provavelmente, alguns aldeados o tenham feito visando exclusivamente à obtenção de regalias; quanto às lideranças apresentadas acima, as análises realizadas sugerem que o objetivo de batizarem seus filhos era a aproximação junto à pessoa mais importante do aldeamento, o missionário frei Timotheo de Castelnuovo, e neste caso, mais uma vez, eleger seus compadres tornava-se pouco importante.

Os batismos ocorridos na cerimônia coletiva de Santo Inácio, entre os quais o de um dos filhos do capitão Guarani-Ñandeva Pedro de Almeida, permitem afirmar que nos aldeamentos da bacia do rio Tibagi ocorriam batismos nos quais os indígenas tinham pouca ou nenhuma margem para escolher seus padrinhos ou compadres, aspecto que, como explicitado acima, de forma alguma inibia a presença de interesse por parte dos aldeados frente ao rito batismal. Entretanto, esta constatação não permite a sua generalização, ou seja, não permite afirmar que em *todos* os batismos ocorridos nos aldeamentos do norte paranaense os indígenas não elegeram seus padrinhos ou compadres.

Resta ainda um último aspecto relativo à liderança indígena Pedro de Almeida. Rastreando seu sobrenome na série batismal verificou-se um registro no qual o pai do batizando foi nomeado Joaquim Lourenço de Almeida. Em 1882 este e Francisca, índios Guarani-Ñandeva, batizaram um filho no aldeamento. Corroborando a perspectiva de que um segundo nome comum carregado por dois ou mais indígenas representava uma relação entre os mesmos, provavelmente uma relação de parentesco, o filho do casal foi batizado com o nome João Lourenço. Seus pais espirituais foram os africanos livres Marco Ferreiro e Dionísia. Dois anos depois, em 1884, há um registro em que os pais do batizando foram nomeados Joaquim Lourenço e Francisca – ambos índios Guarani-Ñandeva. Joaquim não teve seu sobrenome assinalado nesta oportunidade, mas o nome da mãe e a identificação étnica são os mesmos nos dois batismos. Certificando de que se tratava do mesmo casal, o padrinho e a madrinha no segundo batismo também foram Marco Ferreiro e Dionísia.²⁰⁸

Provavelmente Pedro de Almeida e Joaquim Lourenço de Almeida nutriam algum tipo de relação. O fato de ambos serem índios Guarani-Ñandeva por si só revela tal relação, pois o número de aldeados desta etnia em São Pedro de Alcântara e em Santo Inácio do Paranapanema era relativamente pequeno, e ainda menor o número dos

²⁰⁸ Livro de registros de batismo dos índios Guarani de São Pedro de Alcântara, folhas 15 e 15 verso.

que batizaram seus filhos. Além disso, considerando as características dos registros batismais dos índios Guarani de São Pedro de Alcântara, o fato de dois ou mais indígenas terem sido referidos com um mesmo sobrenome afigura-se bastante significativo e provavelmente evidencia uma relação de parentesco. Ainda que o sobrenome Almeida possa ter sido adquirido por Pedro e por Joaquim em contextos distintos, é plausível inferir que ambos integravam uma mesma parentela de índios Guarani-Ñandeva aldeados em São Pedro de Alcântara e em Santo Inácio.

Nas análises realizadas optou-se por investir em tal possibilidade. Articulando os batismos dos filhos de Pedro de Almeida e de Joaquim Lourenço de Almeida observa-se o seguinte quadro: no primeiro batismo Pedro teve como compadre e comadre um casal de africanos livres e no segundo participou de uma cerimônia coletiva na qual seus compadres serviram como pais espirituais em outros quatorze batismos; Joaquim, por seu turno, requisitou nos dois batismos de seus filhos o mesmo casal de africanos livres – Marco Ferreiro e Dionísia. Ou seja, a relação entre estes possíveis integrantes de uma parentela de índios Guarani-Ñandeva e os africanos livres era estreita – considerando os quatro batismos, os africanos livres batizaram seus filhos em três oportunidades, sendo a exceção referente à cerimônia coletiva do aldeamento Santo Inácio.

Considerando que os batismos em que os africanos livres figuraram como pais espirituais representam 15% do total de batismos, os três apadrinhamentos referentes aos filhos de Pedro de Almeida e de Joaquim Lourenço de Almeida não podem ser considerados frutos de uma coincidência. Isso sugere, ao contrário dos outros casos apresentados acima, que Pedro e Joaquim puderam eleger seus compadres africanos livres nestas três oportunidades. Mesmo se questionarmos a possível relação de parentesco entre os índios Guarani-Ñandeva e creditarmos os apadrinhamentos de seus primeiros filhos por africanos livres ao acaso, o apadrinhamento do segundo filho de Joaquim, dois anos depois do primeiro, pelo mesmo casal de africanos livres – Marco Ferreiro e Dionísia – revela que aquele optou por eleger estes como pais espirituais no segundo batismo. Na pesquisa realizada, este foi o primeiro caso em que a escolha de compadres ou padrinhos pelos aldeados mostrou-se plausível.

Em suma, os aspectos levantados a partir deste caso foram os seguintes: em primeiro lugar, a liderança Guarani-Ñandeva Pedro de Almeida, diferentemente das outras lideranças apresentadas acima, já havia recebido o sacramento batismal antes de batizar um de seus filhos em São Pedro de Alcântara, no entanto, seu batismo deve ter

ocorrido em outra localidade; em segundo lugar, identificou-se uma relação estreita entre a possível parentela dos Almeida e os africanos livres do aldeamento, particularmente entre Joaquim Lourenço de Almeida e o casal Marco Ferreiro e Dionísia – esta identificação sugere, ainda que de maneira frágil, a possibilidade de que Joaquim tenha escolhido o referido casal de africanos livres como pais espirituais de seus filhos.

O último caso selecionado para ser tratado nesta seção refere-se ao índio Kaiowá Pedro. No dia 15 de agosto de 1867, sete indígenas foram batizados no aldeamento São Pedro de Alcântara.²⁰⁹ Três dos quais se encontram no mesmo registro – Pedro, sua mulher Mariana e Amalho, filho do casal. O primeiro foi descrito por frei Timotheo de Castelnovo como “filho do falecido cacique Libanha”. Sobre o pai de Pedro – cacique Libanha ou ainda Libânio²¹⁰ – os exploradores John Henrique Elliot e Joaquim Francisco Lopes, relatando suas explorações a mando do barão de Antonina quando da fundação de São Pedro de Alcântara, descreveram os contatos travados com o cacique Kaiowá na região do Iguatemi, sul da província do Mato Grosso. Os exploradores descreveram que Libanha foi o responsável pela primeira migração dos Kaiowá para o aldeamento, isso mediante o fornecimento de presentes e da promessa de proteção do barão de Antonina. O chefe Libânio ainda vivia em São Pedro de Alcântara em 1866, mas, segundo os exploradores, seu poder como líder havia decaído devido ao consumo excessivo de álcool.²¹¹

Cacique Libanha era, portanto, a principal liderança indígena nos primeiros anos de existência do aldeamento São Pedro de Alcântara. Provavelmente seu filho Pedro, então com mais ou menos quatorze anos, o acompanhou na migração de meados da década de 1850 entre o Mato Grosso e as margens do Tibagi. Se assim tiver sido, Pedro manteve contato com São Pedro de Alcântara por pelo menos três décadas, pois a última vez que batizou um de seus filhos no aldeamento foi no ano de 1884.²¹² Em todo caso, considerando o ano de seu batismo – 1867 –, seguramente relacionou-se com São Pedro de Alcântara por quase vinte anos.

²⁰⁹ *Ibid*, folhas 01 verso e 02.

²¹⁰ Nos registros firmados por frei Timotheo de Castelnovo surge como “Libanha”, em outros documentos da época como “Libânio”.

²¹¹ ELLIOT, J. H. A Emigração dos Cayuaz; LOPES, J. F. Itinerário. *Apud* HEMMING, J. **Fronteira Amazônica: a derrota dos índios brasileiros**. São Paulo: EDUSP, pp. 545-550.

²¹² Livro de registros de batismo dos índios Guarani de São Pedro de Alcântara, folha 16.

Nos cinco registros de seus filhos, em nenhum momento Pedro foi descrito como cacique ou outro qualificativo que denotasse a posição de liderança indígena no aldeamento, mas passou a ser nomeado “Pedro Libanha”. Considerando a estrutura de organização dos índios Guarani de São Pedro de Alcântara, descrita por Telêmaco Borba, o cargo de liderança era hereditário e, neste sentido, pode-se inferir que Pedro constituiu-se em um líder Kaiowá no interior do aldeamento – cacique ou, no limite, irmão do cacique –, ao reivindicar sua ascendência direta de uma chefia já falecida.

A sua posição de liderança entre os Kaiowá, pelo menos em meados da década de 1870, pôde ser confirmada através de um dos artigos de Telêmaco Borba compilados em seu livro *Actualidade Indígena*. No regresso da expedição que em 1876 saiu do porto do Jataí em busca do salto do Guaíra no rio Paraná, na qual Borba fazia-se presente, os expedicionários acamparam junto à foz do ribeirão Veado. Segundo o autor do relato, à “noite, quando acampados, o índio Caiguá, Pedro Cadete, filho do cacique Libânio, contou um episódio de sua tribo, ocorrido na paragem em que estavam (...)”²¹³

Não foi possível na presente pesquisa identificar se o qualificativo *cadete* se constitua em uma patente militar decorrente do engajamento junto à Colônia Militar do Jataí. Pedro, de acordo com as palavras de Borba, iniciou o episódio da seguinte maneira: “No tempo em que o pai de meu pai era o chefe de minha tribo (...)”; suas palavras revelam o caráter hereditário da chefia entre os Kaiowá. É bastante provável que Pedro Libanha tenha se constituído na liderança geral – *Tubixá Guassú* – dos Kaiowá de São Pedro de Alcântara após o falecimento de seu pai. É significativo, neste sentido, que seu batizado tenha se dado pouco tempo depois do referido falecimento, em 1867, sendo que a última notícia de que seu pai ainda vivia data de 1866.

Voltando aos registros batismais, oito meses antes do batismo de Pedro, em agosto de 1866, o índio Kaiowá Joaquim foi batizado e descrito como “neto do capitão Libanha”.²¹⁴ Não foi possível identificar se Joaquim era filho de Pedro Libanha ou se era seu sobrinho. Em todo caso, trata-se do batismo de um parente próximo de Pedro, talvez seu filho, que antecedeu seu próprio batismo. Ou seja, a liderança kaiowá Pedro Libanha inicialmente se valeu de estratégia semelhante à verificada nos primeiros casos de lideranças indígenas abordadas nesta seção – aproximar-se da instituição católica e

²¹³ BORBA, T. *Actualidade Indígena*. Op. cit., 160.

²¹⁴ Livro de registros de batismo dos índios Guarani de São Pedro de Alcântara, folha 01 verso.

do missionário do aldeamento mas sem se submeter diretamente ao sacramento batismal.

Todavia, como já apresentado, menos de um ano depois Pedro foi batizado. Aspecto bastante significativo em seu batismo é o de que seus pais espirituais foram Telêmaco Borba e sua esposa Rita Maria do Amaral. Em 1867 Borba era administrador do aldeamento São Pedro de Alcântara, mas suas relações de compadrio com os indígenas eram bastante restritas. Antes de Pedro Libanha, Telêmaco Borba havia apadrinhado apenas uma índia Kaiowá, com oito meses de idade, no ano de 1864. Considerando a totalidade dos registros, Borba apadrinhou apenas cinco indígenas no aldeamento, entre os quais um dos filhos de Antonio Amâncio, cujo caso será apresentado na próxima seção, e Tito descrito como “xavante nascido nos matos do Paranapanema”.²¹⁵

A despeito de sua estreita relação com o aldeamento, Telêmaco Borba figura entre as pessoas que menos apadrinharam indígenas em São Pedro de Alcântara. Isso indica que Borba não buscou ampliar suas relações de compadrio como estratégia para aproximar-se dos aldeados. Ao contrário, o número restrito de seus apadrinhamentos sugere uma atitude cautelosa, evitando estender a quantidade de laços de compadrio tecidos junto aos indígenas. Sua postura parece ter sido mais seletiva, dispondo-se a batizar indígenas específicos no aldeamento. O batismo do Xavante Tito, um dos dois indígenas desta etnia que figuram entre os registros de São Pedro de Alcântara, pode ter sido encarado por Borba como uma oportunidade para aproximar-se dos índios Xavante e atraí-los ao aldeamento.

Diante destas características presentes nos apadrinhamentos de indígenas por Telêmaco Borba, é plausível inferir que o batismo do Kaiowá Pedro Libanha tenha adquirido uma dimensão política. Além de reiterar sua aproximação junto à instituição católica e ao missionário do aldeamento – que já havia sido iniciada oito meses antes com o batismo do Kaiowá Joaquim, seu filho ou sobrinho – Pedro Libanha aproximou-se também do administrador do aldeamento ao tê-lo como padrinho. Neste caso, trata-se de uma aproximação bastante específica – o laço de compadrio, sagrado e perpétuo aos olhos da Igreja Católica.

A partir do exposto, não é possível afirmar que Pedro tenha escolhido Telêmaco Borba como seu padrinho, talvez este tenha se apresentado para tal. Entretanto, em meu

²¹⁵ *Ibid*, folhas 06 e 12.

entendimento, tratou-se de uma situação em que ambas as possibilidades se fundiram. Ou seja, este apadrinhamento adquiriu uma conotação política em que uma liderança kaiowá – talvez *Tubixá Guassú* – pôde contar com o administrador de São Pedro de Alcântara como seu padrinho, o qual apadrinhara apenas uma menina Kaiowá até aquele momento. Por outro lado, Borba – que além de administrador do aldeamento era integrante da elite local envolvido em atividades comerciais²¹⁶ – teve o privilégio de contar com a liderança kaiowá como seu afilhado. Vale ressaltar que entre as lideranças apresentadas nesta seção apenas uma teve seu batismo confirmado – o Guaraní-Ñandeva capitão Pedro de Almeida; entretanto, o mesmo não foi batizado no aldeamento. Entre os registros de São Pedro de Alcântara foi identificado somente o batismo da liderança kaiowá Pedro Libanha; as demais lideranças compareceram à pia batismal do aldeamento na condição de pai do batizando.

Está-se afirmando que os laços de compadrio firmados por Pedro Libanha compreenderam interesses de parte a parte; seguramente seu padrinho Telêmaco Borba, administrador do aldeamento, observou a relação sagrada com a liderança kaiowá como uma aliança que poderia ser mobilizada de acordo com seus interesses. Ademais, foi possível confirmar que esta relação entre afilhado e padrinho não se limitou ao laço de compadrio. Apresentou-se acima o caso da expedição que saiu do Jataí em direção ao salto do Guaíra, no ano de 1876, em que Borba e Pedro Libanha estavam presentes. O registro do batismo de um dos filhos de Pedro compreende um aspecto bastante significativo desta relação. Também no ano de 1876, a liderança kaiowá batizou seu filho recém nascido e foi nomeado como “Pedro Libanha Borba”.²¹⁷ Tal designação demonstra que este se valeu de sua relação com Telêmaco Borba ao longo de sua permanência no aldeamento, a qual compreendeu a adoção e a utilização do sobrenome de seu padrinho.

Restam ainda algumas considerações sobre os batismos dos filhos de Pedro Libanha. No mesmo dia de seu batismo, em agosto de 1867, seu filho foi apadrinhado por João Nepumoceno da Silveira e pouco menos de seis meses depois sua filha foi apadrinhada por Fortunato José Piris Martins.²¹⁸ Ou seja, Pedro Libanha era compadre de integrantes das famílias Silveira e Piris Martins que, como veremos em seguida, eram fundamentais integrantes da elite local; vale frisar que Fortunato entre os aldeados

²¹⁶ MARCANTE. M. F. *As fronteiras do interior*, op. cit., p. 39.

²¹⁷ Livro de registros de batismo dos índios Guaraní de São Pedro de Alcântara, folha 08.

²¹⁸ *Ibid*, folhas 01 verso e 02.

era compadre somente de Pedro Libanha, enquanto que João Nepumoceno da Silveira apadrinhou apenas mais dois indígenas em São Pedro de Alcântara, ambos da etnia Kaiowá. Chama a atenção que estes compadres de Pedro Libanha eram carpinteiros e alfabetizados, o último com renda anual presumida de 400\$000rs.²¹⁹

A liderança kaiowá, em 1881, se tornou compadre também de Antonio Dinis Gonçalves, comerciante com renda anual presumida de 400\$000rs e casado com a filha do explorador Joaquim Francisco Lopes.²²⁰ Antonio Dinis era compadre de pessoas como o alferes Sinfrônio dos Santos Ribas – então diretor da Colônia Militar do Jataí, alfabetizado, com renda anual presumida de 1:000\$000rs – e membros das famílias Pinto Bandeira, Piris Martins e Silveira.²²¹ Dinis também integrava a elite local do Jataí e, entre os indígenas, apadrinhou apenas mais uma pessoa além do filho de Pedro Libanha. Este, através dos batismos de seus filhos, teceu relações de compadrio com integrantes da elite local do Jataí – membros das famílias Silveira e Piris Martins atuantes no ramo da carpintaria e o comerciante Antonio Dinis Gonçalves. Os laços de compadrio firmados pela liderança kaiowá sugerem um uso estratégico do sacramento batismal visando ao estabelecimento de relações – as relações pessoalizadas da instituição do compadrio – junto a integrantes da elite local. Este uso, que explicita uma forma específica de inserção no aldeamento, não se constituiu em uma exclusividade da liderança Pedro Libanha, como veremos na próxima seção.

Em resumo, se por um lado observou-se que aldeados poderiam receber o sacramento sem possibilidade de escolher seus padrinhos, o que não implica a ausência de interesses, por outro lado o caso de Pedro Libanha revelou uma dimensão política presente no laço de compadrio tecido com Telêmaco Borba. Em São Pedro de Alcântara as lideranças indígenas utilizaram o batismo de seus filhos para se aproximarem da instituição católica e do missionário do aldeamento, porém, Pedro Libanha foi além ao poder contar com o administrador do aldeamento como seu padrinho. A adoção do sobrenome deste pela liderança kaiowá revela não somente a manutenção da relação tecida na pia batismal, mas também a utilização da mesma por Pedro Libanha. Ao fazê-la, este deixava transparecer a filiação espiritual constituída junto a uma das pessoas mais importantes e influentes no contexto dos aldeamentos do norte paranaense. Os

²¹⁹ Lista de Qualificação de Votantes de Tibagi, 1880, números de qualificação 529 e 506.

²²⁰ *Ibid*, número de qualificação 482; Livro de registros de batismo do índios Guarani de São Pedro de Alcântara, folha 12 verso.

²²¹ Primeiro livro de registros de batismo dos não índios de São Pedro de Alcântara, folhas 38, 57, 66, 73 e 92.

batismos dos filhos de Pedro Libanha revelam o estabelecimento de laços de compadrio com integrantes da elite local do Jataí, aspecto que sugere um uso estratégico da instituição do compadrio.

As análises apresentadas até o momento revelam a complexidade de interesses que envolvia o batismo de indígenas aldeados no período dos aldeamentos imperiais. A catequese nos aldeamentos pode não ter apresentado resultados positivos do ponto de vista da evangelização dos aldeados, aspecto não abordado na presente pesquisa, no entanto, o sacramento batismal constitui-se em um instrumento de mediação e articulação utilizado tanto pelos indígenas como pelos missionários, diretores e administradores dos aldeamentos. Restam ainda as análises que focalizaram os laços de compadrio mais generalizados tecidos entre índios Guarani aldeados e integrantes da sociedade não indígena, inclusive membros da elite local, bem como aspectos da relação estabelecida pelos índios Kaingang com a instituição católica e o sacramento batismal.

2.4 Famílias e parentelas Kaiowá e suas inserções pessoalizadas

A presença de sobrenomes entre os indígenas mostrou-se escassa nos registros de batismo de São Pedro de Alcântara. Isolados foram os casos em que foi possível vincular indígenas através de sobrenomes – como no caso exposto acima dos índios Guarani-Ñandeva denominados Almeida. Para alguns indígenas o compartilhamento de um segundo nome comum, cumprindo a função de um sobrenome, possibilitou vinculações entre os registros. Tal procedimento exigiu cautela, entretanto, durante a realização da pesquisa aqui apresentada o mesmo se afigurou como a via mais adequada para romper o isolamento dos registros batismais. Por um lado, estes foram considerados em sua totalidade, fornecendo dados mais genéricos e quantitativos que foram abordados nas duas primeiras seções deste capítulo. Mas, por outro lado, relacionar dois ou mais registros de forma específica e mais qualitativa exigiu vinculações através dos nomes – nomes compostos e sobrenomes – articuladas a outros elementos como as datas dos batismos, o nome das progenitoras, as etnias descritas e também os laços de compadrio tecidos com padrinhos e compadres específicos. Tais vinculações visaram a identificar prováveis famílias e parentelas indígenas aldeadas no aldeamento São Pedro de Alcântara.

Após as identificações iniciais de famílias e parentelas indígenas partiu-se para a análise de seus padrinhos e compadres. Os mais ativos entre estes foram identificados e suas relações de compadrio mapeadas. Os laços de compadrio com os habitantes não indígenas da região do Jataí também foram considerados. Através dos registros batismais e de outras fontes documentais, buscou-se identificar os integrantes da elite local e as vinculações entre estes, bem como atores sociais mais modestos que figuraram entre os compadres e padrinhos dos indígenas aldeados em São Pedro de Alcântara.

O objetivo aqui foi o de identificar possíveis estratégias dos aldeados frente à instituição do compadrio e, através destas, apreender formas específicas de interação entre indígenas e não índios e qualificar as formas de inserção no aldeamento levadas a cabo por indígenas das distintas etnias aldeadas. Nesta seção em particular apresentam-se as análises relativas aos índios Kaiowá. Os índios Guarani-Ñandeva e os índios Kaingang serão abordados nas seções subsequentes.

De acordo com o exposto no início do presente capítulo, a compreensão da importância do rito batismal para a sociedade católica, por parte dos aldeados, e a presença de interesses indígenas em seus laços de compadrio foram tomadas como pressupostos da presente análise. Por outro lado, a questão da escolha de padrinhos e compadres pelos aldeados em São Pedro de Alcântara ainda permanece em aberto. Até o presente momento os casos da possível parentela dos índios Guarani-Ñandeva denominados Almeida – particularmente o de Joaquim Lourenço de Almeida que teve o mesmo casal de africanos livres como pais espirituais de seus dois filhos batizados – sugeriram, ainda que de maneira frágil, a possibilidade de tal escolha. Também a dimensão política contida no laço de compadrio tecido entre Pedro Libanha e Telêmaco Borba indica que a liderança kaiowá pôde contar com o administrador do aldeamento como seu padrinho – o que equivale dizer elegê-lo como seu padrinho. Este último caso, em meu entendimento, sugere com maior força a possibilidade de escolha de padrinhos e compadres entre os aldeados de São Pedro de Alcântara. Todavia, trata-se do caso de uma liderança kaiowá – talvez a liderança geral, *Tubixá Guassú*, dos Kaiowá após o falecimento de seu pai – que, portanto, não permite generalizar tal possibilidade de escolha. Em decorrência, figura entre os objetivos desta seção verificar se entre os casos das famílias e parentelas identificadas há indícios de escolha de padrinhos e compadres.

O primeiro caso apresentado refere-se a quatro índios Kaiowá cujo segundo nome, ou sobrenome, era Amâncio – Antonio Amâncio, Francisco Amâncio, João Amâncio e Agostinho Amâncio. Todos figuram nos registros na condição de pais dos batizando. Diante do universo restrito de pessoas abarcado pela presente análise, da escassez de nomes compostos e de sobrenomes entre os indígenas, da preocupação de frei Timotheo de Castelnuovo em diferenciar os homônimos nos registros e, principalmente, das datas em que os batismos ocorreram, afigura-se plausível sugerir que os quatro índios Kaiowá nutriam algum tipo de relação, talvez uma relação de parentesco.

Inicialmente vale frisar que o nome Amâncio não era comum em São Pedro de Alcântara, particularmente entre os indígenas. Há apenas um caso em que um batizando recebeu este nome, um índio Kaiowá “nascido no Guatemi” provavelmente adulto.²²² Com relação ao primeiro dos quatro índios Kaiowá que compõem o caso aqui apresentado, Antonio Amâncio batizou apenas um filho no aldeamento no ano de 1875.²²³ Seu compadre e sua comadre foram Telêmaco Morissinis Borba e sua esposa Rita Maria do Amaral. Naquele momento, dois anos após ter sido exonerado do cargo de administrador de São Pedro de Alcântara, Borba ocupava o cargo de Inspetor Escolar na freguesia do Jataí.²²⁴

Como apresentado na seção anterior, Telêmaco Borba apadrinhou apenas cinco indígenas em São Pedro de Alcântara. Apesar de ter administrado o aldeamento por cerca de dez anos, suas relações de compadrio com os aldeados foram escassas e seletas. Diante disso, o fato de Antonio Amâncio ter podido contar com Telêmaco Borba como seu compadre sugere que aquele ocupava uma posição de destaque no aldeamento. Estas são as únicas informações que puderam ser levantadas sobre Antonio Amâncio, em todo caso, tem-se aqui um índio Kaiowá compadre de uma das pessoas mais influentes no contexto do aldeamento e fundamental integrante da elite local.

Os batismos dos filhos dos outros três Kaiowá, que integram o caso aqui apresentado, ocorreram no ano de 1887. Este fato, articulado ao segundo nome comum, evidencia que poderia haver uma relação, possivelmente de parentesco, entre os indígenas referidos. Francisco Amâncio batizou dois filhos no dia 13 de março daquele

²²² Livro de registros de batismo dos índios Guarani de São Pedro de Alcântara, folha 05 verso.

²²³ *Ibid*, folha 06.

²²⁴ VANALI, A. C. **O botocudo tibagyano**: análise sobre os registros etnográficos de Telêmaco Borba. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Curitiba: UFPR, 2002, anexos.

ano e seus compadres foram Domingos Luiz Cordeiro e Julho de Bittencourt.²²⁵ O primeiro apadrinhou apenas mais dois indígenas no aldeamento, ambos no ano de 1886. Cordeiro, no ano de 1887, batizou dois de seus filhos no aldeamento e nestas oportunidades foi qualificado como *alferes*. Seus compadres foram Antonio Correia de Bittencourt e José de Almeida Torres, este último por procuração cedida justamente a Antonio Correia.²²⁶ A relação do alferes Domingos Cordeiro com a família Bittencourt era estreita.

Por seu turno, Julho de Bittencourt, o segundo compadre do Kaiowá Francisco, foi padrinho de indígenas apenas nesta oportunidade. Julho foi o primeiro dentre os dezessete filhos de Antonio Correia de Bittencourt a receber o sacramento do batismo em São Pedro de Alcântara. Seu pai era compadre de pessoas como os irmãos Telêmaco e Jocelin Borba e de outros fundamentais integrantes da elite local, entre os quais os irmãos Ezequiel e Henrique Piris Martins, Constante Nepumoceno da Silveira e o alferes Domingo Luiz Cordeiro – este último o primeiro compadre do Kaiowá Francisco Amâncio. Antonio Correia de Bittencourt viveu na região do Jataí por, pelo menos, 30 anos entre 1862 e 1892. O mesmo foi qualificado como votante em 1880: 39 anos, casado, professor, renda anual de 800 mil réis.²²⁷ A família Bittencourt era componente substancial da elite local da região do Jataí.

O Kaiowá Francisco Amâncio, através dos batismos de seus filhos, teceu relações de compadrio com integrantes da elite local: por um lado o alferes Domingos Cordeiro, compadre de Antonio Bittencourt e, por outro, o filho deste Julho de Bittencourt. Vale frisar que ambos os compadres de Francisco teceram poucas relações de compadrio junto aos indígenas. Estes registros, tanto os dos filhos do Kaiowá Francisco Amâncio quanto o do filho do Kaiowá Antonio Amâncio, não permitem a afirmação de que estes indígenas puderam escolher seus compadres. Entretanto, diante do conhecimento da importância do rito batismal para a sociedade católica por parte dos aldeados de São Pedro de Alcântara, bem como da presença de interesses indígenas nas relações com seus padrinhos e compadres, os laços de compadrio tecidos pelos índios Kaiowá Antonio e Francisco Amâncio sugerem a estratégia de tecer vínculos com

²²⁵ Livro de registros de batismo dos índios Guarani de São Pedro de Alcântara, folha 22.

²²⁶ *Ibid*, folha 19 verso; Primeiro livro de registros de batismo dos não índios de São Pedro de Alcântara, folhas 88 e 91.

²²⁷ Primeiro livro de registros de batismo dos não índios de São Pedro de Alcântara, folhas 11, 16, 19 verso, 23 verso, 42 verso, 50, 57 verso e 76; Lista de Qualificação de Votantes de Tibagi, 1880, número de qualificação 481.

integrantes da elite local do Jataí através da instituição do compadrio. Isso sinaliza na direção de uma forma específica de inserção no aldeamento, ou seja, uma inserção mais pessoalizada junto aos integrantes da elite local. Restam ainda os batismos dos filhos dos outros dois índios Kaiowá que compõem o presente caso.

João Amâncio e Agostinho Amâncio batizaram um filho cada na mesma data, cerca de três meses depois dos batismos dos filhos de Francisco Amâncio, em junho de 1887. O fato de terem batizado seus filhos no mesmo dia confere maior força à possibilidade de que ambos nutriam alguma relação; provavelmente eram integrantes de uma mesma parentela. O Kaiowá João Amâncio teve Valentim Augusto da Silveira como seu compadre. Este era filho de Estanislau Israel da Silveira, integrante da elite local do Jataí. Seu pai batizou nove filhos no aldeamento e entre seus compadres encontravam-se os irmãos Henrique e Ezequiel Piris Martins, Joaquim Francisco Lopes – que nas décadas de 1840 e 1850 atuou nas explorações da região do Tibagi e do Paranapanema a mando do barão de Antonina e que também foi o primeiro diretor do aldeamento São Jerônimo –, além de seu próprio irmão João Nepumoceno da Silveira. O padrinho de Valentim, primeiro filho de Estanislau batizado em São Pedro de Alcântara, era José Francisco Martins, pai dos irmãos Henrique e Ezequiel Piris Martins. O pai de Valentim, da mesma forma que os irmãos Piris Martins, era carpinteiro – na qualificação dos votantes de 1880 foi descrito como casado, 45 anos, alfabetizado, filho de Caetano da Silveira e renda anual de 400 mil réis.²²⁸ A família Silveira estava entre as mais destacadas da região do Jataí e relacionava-se intensamente com a elite local.

Mas o rastreamento de Valentim Augusto da Silveira no conjunto documental revelou ainda outros aspectos igualmente relevantes. Entre os indígenas Valentim apadrinhou apenas mais uma pessoa. Já entre os não índios apadrinhou seis pessoas no intervalo compreendido entre 1878 e 1888 e entre seus compadres figurava Antonio Correia de Bittencourt.²²⁹ Este era, em verdade, compadre e sogro de Valentim: em 1885, uma das filhas de Antonio Correia de Bittencourt casou-se com Valentim Augusto da Silveira; um ano depois este apadrinhou uma das irmãs de sua esposa. O

²²⁸ Livro de registros de batismo dos índios Guarani de São Pedro de Alcântara, folha 22; Primeiro livro de registros de batismo dos não índios de São Pedro de Alcântara, folhas 5 verso, 7, 16, 28, 40, 49 verso, 80 e 83; Lista de Qualificação de Votantes de Tibagi, 1880, número de qualificação 499.

²²⁹ Primeiro livro de registros de batismo dos índios Guarani de São Pedro de Alcântara, folhas 22 e 23; Livro de registros de batismo dos não índios de São Pedro de Alcântara, folhas 45, 52, 60, 65 verso, 82 verso e 94 verso.

referido registro de casamento contém ainda a informação de que os noivos foram dispensados do 3º grau de consangüinidade; a relação entre Valentim e os Bittencourt era familiar. O casal teve dois filhos batizados no aldeamento e um de seus compadres era o próprio pai de Valentim. O segundo filho, batizado em 1890 então com seis meses de idade, nasceu no Mato Grosso, aspecto que revela a movimentação de seus pais pela rota fluvial que interligava aquela província ao Paraná.²³⁰

Entretanto, antes disso Valentim já havia comparecido à pia batismal de São Pedro de Alcântara na condição de pai: em 1883 Anselmo recebeu o sacramento do batismo, filho natural de Valentim Augusto da Silveira e Maria Kaiowá; dois anos depois foi a vez de Sigino – também filho natural de Valentim e Maria Kaiowá.²³¹ Visualiza-se aqui uma relação de pelo menos dois anos. Estes registros estão no livro de batismos dos não índios de São Pedro de Alcântara, mas, de qualquer forma, frei Timotheo fez questão de registrar que a mãe dos filhos de Valentim era uma índia Kaiowá. Se, por um lado, o filho de Estanislau Israel da Silveira – afilhado de José Francisco Martins e genro e compadre de Antonio Correia de Bittencourt – integrava a elite local da região do Jataí, também se relacionava com os indígenas aldeados, gerando dois filhos com a Kaiowá Maria e sendo compadre do também Kaiowá João Amâncio.

Seguindo nas relações de compadrio da possível parentela dos Kaiowá denominados Amâncio, já foi destacado que Agostinho Amâncio batizou seu filho na mesma data que João Amâncio, aspecto que indica ser provável a relação de parentesco entre os mesmos. O filho de Agostinho foi apadrinhado por Constante Nepumoceno da Silveira e sua esposa Maria da Trindade.²³² Constante apadrinhou apenas mais três indígenas em São Pedro de Alcântara; estes batismos ocorreram entre 1880 e 1887.²³³ Constante e Maria se casaram em 1884, ele filho de João Nepumoceno da Silveira e ela filha de Antonio Correia de Bittencourt, ou seja, mais uma vez a relação entre as famílias Silveira e Bittencourt revela-se.²³⁴ Ambas as famílias, além de substanciais integrantes da elite local do Jataí, eram bastante relacionadas entre si. Ademais, é fundamental destacar que o pai de Constante era irmão de Estanislau Israel da Silveira

²³⁰ Livro de registros de casamento de São Pedro de Alcântara, folha sem número verso, registro número 56; Primeiro livro de registros de batismo dos não índios de São Pedro de Alcântara, folhas 67 verso, 77, 97; Segundo livro de registros de batismo dos não índios de São Pedro de Alcântara, folha 02 verso.

²³¹ Primeiro livro de registros de batismo dos não índios de São Pedro de Alcântara, folhas 67 verso e 77.

²³² Livro de registros de batismo dos índios Guarani de São Pedro de Alcântara, folha 23.

²³³ *Ibid*, folhas 12 verso, 21 verso e 23.

²³⁴ Livro de registros de casamento de São Pedro de Alcântara, folha sem número, registro número 50.

que, por seu turno, era pai de Valentim Augusto da Silveira compadre de João Amâncio.²³⁵ Ou seja, os compadres dos índios Kaiowá João Amâncio e Agostinho Amâncio eram primos em primeiro grau e esta relação de parentesco confere maior força à possibilidade de que os referidos indígenas eram integrantes de uma mesma parentela kaiowá. Se assim tiver sido, isso sugere uma relação estreita entre esta e a família Silveira.

Considerando que muito provavelmente os índios Kaiowá denominados Amâncio constituíam uma parentela, suas relações de compadrio foram tecidas junto a integrantes da elite local do Jataí. Antonio Amâncio, mais isolado temporalmente, pôde contar com Telêmaco Borba como seu compadre – ex-administrador do aldeamento e então Inspetor Escolar da freguesia – o qual teceu poucos e seletos laços de compadrio com os aldeados. Os outros três índios Kaiowá denominados Amâncio constituíram suas relações de compadrio com membros das famílias Silveira e Bittencourt, as quais eram fundamentais integrantes da elite local do Jataí. Além disso, seus compadres eram intimamente relacionados – dois eram primos em primeiro grau e outro era cunhado de um dos primos – e teceram poucas relações de compadrio junto aos indígenas.

Em verdade, as famílias Silveira e Bittencourt tiveram participação modesta nos batismos dos aldeados – seus membros apadrinharam poucos indígenas, por vezes nenhum, além dos integrantes da provável parentela dos Amâncio. Este aspecto confere maior força à possibilidade de uma relação estreita entre esta e as referidas famílias. Em suma, as análises das relações de compadrio dos Amâncio revelaram a estratégia de vincular-se, talvez reforçar vínculos pré-existentes, com integrantes da elite local como forma de inserção no aldeamento. Trata-se de uma forma específica de inserção – o estabelecimento de relações pessoalizadas com integrantes da elite local através da instituição do compadrio.

Esta forma específica de inserção no aldeamento – a de vincular-se aos integrantes da elite local através da instituição do compadrio – foi levada a cabo por outras famílias e parentelas indígenas em São Pedro de Alcântara. Alguns indígenas, inclusive, também teceram suas relações de compadrio junto aos membros das famílias Silveira e Bittencourt. Entre os nomes portugueses atribuídos aos indígenas alguns se mostraram raros nos registros do aldeamento. Os nomes raros foram rastreados na sequência batismal visando a identificar alguma possível relação. O nome Teodoro

²³⁵ Lista de Qualificação de Votantes de Tibagi, 1880, números de qualificação 499 e 529.

mostrou-se raro: nenhum indígena batizado o recebeu e entre os nomes dos pais há apenas duas ocorrências. Na primeira oportunidade, no ano de 1880, Teodoro foi descrito como índio Kaiowá e batizou seu filho de 12 anos de idade; o nome da mãe não foi mencionado. No segundo registro, de 1887, nenhuma identificação étnica acompanhou Teodoro, mas seu filho foi descrito como índio Kaiowá então com 15 anos de idade; mais uma vez o nome da mãe não foi mencionado.²³⁶ Mesmo sem elementos que permitam eliminar por completo a incerteza, as semelhanças entre os dois registros chamam a atenção: mesmo nome do pai, mesmo grupo étnico, os filhos batizados em idades próximas, a ausência do nome da mãe. Ademais, como afirmado acima, estes são os únicos registros em que consta o nome Teodoro, aspecto que também sugere tratar-se da mesma pessoa.

Nas duas oportunidades o compadre do Kaiowá Teodoro – provavelmente a mesma pessoa – foi Constante Nepumoceno da Silveira. Isso conferiu força ainda maior à possibilidade de que se tratava da mesma pessoa nos dois batismos. Apostando nesta hipótese, tem-se aqui uma relação de pelo menos sete anos entre os compadres Teodoro Kaiowá e Constante Nepumoceno da Silveira. Se assim tiver sido, aquele reafirmou sua relação com este através do batismo de seu segundo filho. Seus laços de compadrio mais uma vez revelam a estratégia de vincular-se, ou reforçar seus vínculos, com um integrante da elite local do Jataí – através da instituição do compadrio – como forma de inserção no aldeamento. Tratam-se, mais uma vez, de laços de compadrio tecidos entre um indígena da etnia Kaiowá e um membro da família Silveira.

Com relação a esta forma específica de inserção em São Pedro de Alcântara, apresenta-se aqui um último caso referente a dois indígenas cujo sobrenome era Silva. Entre os registros do aldeamento há a recorrência deste sobrenome em quatro oportunidades: Antonio da Silva e Manoel da Silva batizaram dois filhos cada um.²³⁷ Não há em toda a sequência de registros outras pessoas com o mesmo sobrenome. Em nenhuma das oportunidades a etnia dos envolvidos foi revelada, entretanto, nas datas em que ocorreram os batismos apenas índios Kaiowá compareceram à pia batismal do aldeamento, o que sugere que Antonio e Manuel da Silva também fossem integrantes

²³⁶ Livro de registros de batismo dos índios Guarani de São Pedro de Alcântara, folhas 12 verso e 21 verso.

²³⁷ *Ibid*, folhas 21 verso e 22.

desta etnia. Um dos compadres do primeiro foi Antonio Correia de Bittencourt e os compadres de Manoel foram Francisco José Piris e Valentim Augusto da Silveira.²³⁸

Mais uma vez as relações de compadrio entre as famílias Silveira e Bittencourt e os índios Kaiowá de São Pedro de Alcântara revela-se. Vale frisar uma vez mais que seus apadrinhamentos entre os aldeados foram escassos e não se estenderam muito além dos casos aqui analisados. Cabe destacar também que João Nepumoceno da Silveira, tio de Valentim Augusto da Silveira, era compadre da liderança kaiowá Pedro Libanha cujo caso foi apresentado na seção anterior.²³⁹ As relações de compadrio das referidas famílias com aldeados se limitaram aos índios Kaiowá: entre os quinze batismos que seguramente os seus membros serviram como pais espirituais de indígenas, em doze estes eram da etnia Kaiowá; os três restantes não contaram com descrição étnica, todavia, dois dos quais muito provavelmente eram índios Kaiowá – os filhos de Antonio e Manoel da Silva. Em nenhum registro da série batismal há a confirmação de que os Silveira ou os Bittencourt tenham apadrinhado índios Guarani-Ñandeva. Suas relações de compadrio com os aldeados foram tecidas junto aos índios Kaiowá.

Francisco Jose Piris – o outro compadre de Manoel da Silva, muito provavelmente índio Kaiowá – era irmão de Ezequiel José Piris Martins e Henrique José Piris Martins, nascido e batizado na localidade da Faxina, província de São Paulo. Casou-se em 1876, em cuja oportunidade foi nomeado Francisco José Piris Martins. Sua esposa era Maria Rosa da Silveira, filha de João Nepumoceno da Silveira – o qual, aliás, era avô de Valentim Augusto da Silveira, o outro compadre do índio Manoel da Silva. Entre os compadres de Francisco José Piris Martins se encontravam pessoas muito próximas a ele como seu próprio pai, seu sogro, seu irmão Ezequiel e seu cunhado Constante Nepumoceno da Silveira.²⁴⁰

Da mesma forma que com os Bittencourt, a relação entre os Silveira e os Piris Martins era familiar e também compreendia laços de compadrio tecidos em São Pedro de Alcântara. A família Piris Martins habitou a região do Jataí durante as quatro décadas de existência do aldeamento São Pedro de Alcântara, entre 1855 e 1895. Na qualificação de votantes do ano de 1880, quatro integrantes da referida família foram qualificados, todos descritos como alfabetizados. Hermógenes José Piris Martins, irmão

²³⁸ *Idem.*

²³⁹ *Ibid.*, folha 01 verso.

²⁴⁰ Livro de registros de casamento de São Pedro de Alcântara, folha sem número frente, registro número 13; Primeiro livro de registros de batismo dos não índios de São Pedro de Alcântara, folhas 44, 50, 57, 63 verso, 72 e 78.

de Ezequiel, Francisco e Henrique, era lavrador e estava entre os mais abastados da região do Jataí, com renda anual presumida de um conto de réis. Além de seu pai, também qualificado como lavrador, seus dois irmãos votantes eram carpinteiros, um dos quais com renda anual presumida de quinhentos mil réis, a qual também pode ser considerada uma renda relativamente elevada para os padrões da localidade.²⁴¹ A quantidade de laços de compadrio tecidos pela família Piris Martins com os não índios de São Pedro de Alcântara e da Colônia Militar do Jataí é impressionante. Relacionavam-se através destes laços com as famílias Bittencourt e Silveira e com pessoas como John Henrique Elliot – mapista contratado pelo barão de Antonina nas explorações das décadas de 1840 e 1850 – e o capitão reformado Antonio Pinto Bandeira.²⁴² Os Piris Martins também integravam a elite local da região do Jataí.

Entretanto, diferentemente das famílias Silveira e Bittencourt, os irmãos Ezequiel, Henrique e Francisco José Piris Martins apadrinharam indígenas tanto entre os Kaiowá como entre os Guarani-Ñandeva. O primeiro, em verdade, foi o mais ativo como pai espiritual dos aldeados com vinte e quatro batismos; o segundo apadrinhou nove aldeados, enquanto que o último foi mais modesto com apenas três apadrinhamentos. Ambos também figuraram como pais espirituais entre os negros de São Pedro de Alcântara, como veremos no próximo capítulo. De maneira geral, os irmãos Piris Martins apadrinharam pessoas entre os diversos grupos da sociedade local: integrantes da elite, negros – africanos livres e escravos –, índios Kaiowá, índios Guarani-Ñandeva e também índios Kaingang.

Em meu entendimento, a amplitude dos laços de compadrio tecidos pelos irmãos Piris Martins no aldeamento dificulta uma perspectiva mais qualitativa. Talvez os mesmos fossem assíduos frequentadores da capela de São Pedro de Alcântara e por isso tenham figurado como pais espirituais em uma quantidade elevada de batismos. Em todo caso, retornando aos laços de compadrio dos índios denominados Silva, tanto Antonio quanto Manoel teceram seus laços com pessoas que integravam a elite local do Jataí, integrantes das famílias Silveira, Bittencourt e Piris Martins. As relações de compadrio que compõem o caso dos Silva, muito provavelmente uma parentela ou família de índios Kaiowá, mais uma vez revelam vinculações com integrantes da elite

²⁴¹ Lista de Qualificação de Votantes de Tibagi, 1880, números de qualificação 501, 506, 515 e 530.

²⁴² Primeiro livro de registros de batismo dos não índios de São Pedro de Alcântara, folhas 05, 07, 07 verso, 10 verso, 19 verso, 28, 35 verso, 50, 57 verso, 67 verso, 83 e 97.

local, sugerindo a mesma forma de inserção no aldeamento identificada nos casos dos índios Kaiowá Amâncio e do Kaiowá Teodoro.

Nesta seção, até o presente momento, estes três casos foram apresentados em detalhes por serem representativos de situações verificadas nas análises dos registros de batismo de sua etnia. Entre os índios Kaiowá também foram observados batismos nos quais seus pais espirituais não puderam ser relacionados aos integrantes de elite local. Todavia, em comparação aos índios Guarani-Ñandeva, cujos caso mais representativo será apresentado na seção seguinte, as relações de compadrio dos índios Kaiowá revelaram a recorrência de laços tecidos junto às famílias mais abastadas da região do Jataí – como os Silveira, os Bittencourt e os Piris Martins – e fundamentais integrantes da elite local. Isso sugere uma particularidade desta etnia em São Pedro de Alcântara, ou seja, um tipo específico de inserção no aldeamento. As análises realizadas explicitaram que entre os índios Kaiowá a instituição do compadrio figurou como um instrumento para estabelecer relações – relações de compadrio – com integrantes da elite local do Jataí. Trata-se de um uso estratégico do compadrio que revela um tipo específico de inserção em São Pedro de Alcântara. Em outras palavras, revela uma inserção caracterizada por relações *pessoalizadas* tecidas junto aos não índios, em particular junto a integrantes da elite local do Jataí.

Retomando a questão da escolha de padrinhos e compadres por parte dos aldeados, o uso estratégico da instituição do compadrio por parte dos Kaiowá, em meu entendimento, indica que muito provavelmente tal escolha fazia-se presente entre os aldeados da referida etnia. Todavia, como afirmado anteriormente, isso não permite generalizar esta indicação para as outras etnias e tampouco para a totalidade dos índios Kaiowá aldeados em São Pedro de Alcântara. Os registros de batismo referentes aos índios Guarani-Ñandeva, bem como as informações levantadas sobre os índios Kaingang, revelaram situações diversas.

2.5 Os subgrupos Guarani-Ñandeva e uma inserção marginalizada

Na série batismal o índio Guarani-Ñandeva Joaquim Bocagy pôde ser rastreado em três registros devido à recorrência de seu sobrenome. Em verdade, Joaquim Bocagy foi assim nomeado apenas no primeiro batismo de um de seus filhos, nos outros dois foi

referido apenas como Bocagy. Conferindo maior segurança ao rastreamento, o índio Guarani-Ñandeva foi acompanhado nas três oportunidades por Maria Antonia, a mãe de seus filhos.²⁴³ No primeiro batismo, realizado em São Pedro de Alcântara no ano de 1873, Bocagy teve João Antonio de Siqueira como seu compadre. Entre os aldeados, este apadrinhou somente outros três indígenas. Entre os não índios, Siqueira apadrinhou apenas três pessoas. Em 1880, João Siqueira foi qualificado como votante: lavrador, 47 anos, analfabeto e renda anual presumida de 200\$000rs, a renda mínima para ser qualificado como votante.²⁴⁴ As informações levantadas permitem afirmar que o compadre do Guarani-Ñandeva Bocagy não integrava a elite local do Jataí.

Os outros dois filhos de Bocagy que receberam o sacramento batismal participaram da cerimônia coletiva realizada no aldeamento Santo Inácio do Paranapanema no ano de 1875. Como descrito anteriormente, nesta cerimônia ocorreram vinte e dois batismos, nos quais quatro padrinhos e três madrinhas se revezaram como pais espirituais dos batizados. Em decorrência, nesta ocasião Bocagy teve pouca ou nenhuma margem para escolher seus compadres. Isso não significa que o índio Guarani-Ñandeva levou seus filhos à pia batismal do aldeamento Santo Inácio desprovido de maiores interesses. Entretanto – e considerando também o primeiro batismo de seus filhos realizado em São Pedro de Alcântara no ano de 1873, no qual seu compadre não integrava a elite local do Jataí – o caso do Guarani-Ñandeva Bocagy de forma alguma pode ser aproximado aos casos dos índios Kaiowá apresentados acima.

De maneira geral, os registros de batismo dos índios Guarani-Ñandeva nos aldeamentos do norte paranaense compreendem semelhanças significativas com os registros dos filhos e Bocagy. Primeiramente, participação na cerimônia coletiva do aldeamento Santo Inácio – entre os vinte e dois batizados nesta cerimônia havia apenas dois indos Kaiowá, os demais eram índios Guarani-Ñandeva. Nos registros de batismo de São Pedro de Alcântara, nos quais os índios Kaiowá predominam, não há indícios de cerimônias coletivas. Em segundo lugar, e mais importante para os propósitos da presente análise, entre os padrinhos e compadres dos índios Guarani-Ñandeva predominam pessoas que não integravam a elite local do Jataí.

Os membros das famílias Silveira e Bittencourt – fundamentais integrantes da elite local que teceram relações de compadrio com os índios Kaiowá – não

²⁴³ Livro de registros de batismo dos índios Guarani de São Pedro de Alcântara, folhas 04, 07 e 07 verso.

²⁴⁴ *Ibid*, folha 04; Primeiro livro de registros de batismo dos não índios de São Pedro de Alcântara, folhas 14 verso, 27 e 32 verso; Lista de Qualificação de Votantes de Tibagi, 1880, número de qualificação 518.

apadrinharam nenhum índio Guarani-Ñandeva nos aldeamentos do norte paranaense. Ezequiel José Piris Martins, padrinho mais ativo entre os aldeados de São Pedro de Alcântara com vinte e quatro batismos, apadrinhou somente quatro índios Guarani-Ñandeva. Seu irmão Henrique o fez em apenas três oportunidades. De maneira geral, entre os 72 registros confirmados de índios Guarani-Ñandeva na série batismal, destacam-se padrinhos que não integravam a elite local do Jataí. Cito aqui, como exemplo, Manoel Tomas Matoso – qualificado como votante em 1880, lavrador, analfabeto e com renda anual presumida de 200\$000rs – que batizou três índios Guarani-Ñandeva e nenhum índio Kaiowá em São Pedro de Alcântara.²⁴⁵ Estas características presentes nos registros de batismo dos índios Guarani-Ñandeva revelam uma inserção nos aldeamentos paranaenses bastante diferenciada em relação à forma de inserção verificada nos casos de índios Kaiowá apresentados acima.

Reitero que as características verificadas nos três casos de índios Kaiowá – os Amâncio, Teodoro Kaiowá e os Silva – não podem ser generalizadas para todos os índios desta etnia que compareceram à pia batismal de São Pedro de Alcântara. O que se está afirmando aqui é que entre os Kaiowá, e somente entre os Kaiowá, havia parentelas ou famílias que buscaram tecer laços de compadrio com integrantes da elite local do Jataí – particularmente com membros das famílias Bittencourt, Silveira e Piris Martins – e que este uso estratégico da instituição do compadrio revela um tipo específico de inserção no aldeamento caracterizado por relações pessoalizadas tecidas junto à elite local. Esta forma de inserção adquire maior relevo em comparação aos Guarani-Ñandeva, os quais não teceram laços de compadrio com integrantes da elite local.

O defendido aqui fica mais evidente quando se comparam as relações de compadrio da liderança Kaiowá, Pedro Libanha, e as da liderança Guarani-Ñandeva, capitão Pedro de Almeida, ambas apresentadas na seção anterior. Este último batizou apenas dois filhos nos aldeamentos do norte paranaenses. Na primeira oportunidade seu compadre e sua comadre foram os africanos livres Honório e Isabel que, em princípio, ocupavam posições subalternas na hierarquia social. Na segunda oportunidade seu filho recebeu o sacramento batismal na cerimônia coletiva realizada no aldeamento Santo Inácio, na qual a possibilidade de escolha de padrinhos e compadres por parte dos aldeados muito provavelmente inexistiu. Por seu turno, Pedro Libanha – além de ter

²⁴⁵ Lista de Qualificação de Votantes de Tibagi, 1880, número de qualificação 555; Livro de registros de batismo dos índios Guarani de São Pedro de Alcântara, folha 17 verso.

sido apadrinhado por Telêmaco Borba, então administrador de São Pedro de Alcântara, em uma relação de compadrio que compreendeu uma dimensão política e de ter utilizado e explicitado esta relação ao incorporar o sobrenome de seu padrinho – batizou cinco filhos no aldeamento e contou com compadres que integravam a elite local do Jataí, como os carpinteiros João Nepumoceno da Silveira e Fortunato José Piris Martins e o comerciante Antonio Dinis Gonçalves.

Esta comparação sugere com bastante força que o uso estratégico da instituição do compadrio, colocado em prática pela liderança Kaiowá, escapou completamente à liderança Guarani-Ñandeva. Ou seja, as relações de compadrio tecidas pelo Guarani-Ñandeva Pedro de Almeida indicam que este não se valeu da estratégia de vincular-se, no sacramento batismal, a integrantes da elite local ou a pessoas influentes na administração do aldeamento. Sua participação junto à instituição do compadrio em São Pedro de Alcântara e em Santo Inácio exemplifica o verificado nas relações de compadrio dos indígenas de sua etnia. Entre os Guarani-Ñandeva não foi identificado semelhante uso estratégico do sacramento batismal como entre indígenas Kaiowá. Isso explicita distinções nas formas de inserção de ambas as etnias nos aldeamentos do norte paranaense. As análises realizadas, em particular a comparação com os casos relativos a indígenas Kaiowá, sugerem com bastante força que os índios Guarani-Ñandeva tiveram uma inserção nos aldeamentos que qualifico aqui, por falta de um termo mais adequado, como uma inserção *marginalizada*.

Segundo Marta Rosa Amoroso, até a década de 1880 os sub-grupos Guarani-Ñandeva permaneceram como agregados ao sistema de aldeamentos do norte paranaense. Na definição da autora, *agregados* eram aqueles indígenas que não mantinham habitações fixas nos aldeamentos e que orbitavam ao redor dos mesmos. Participavam das redes de trocas de mercadorias e brindes, mas mantinham certa distância – “por vezes ideológica” – dos empreendimentos, não sendo contabilizados nos censos da população indígena.²⁴⁶ Nas palavras de Amoroso:

Os grupos Ñandeva eram tratados como agregados pela direção do aldeamento [São Pedro de Alcântara] nas primeiras décadas do período analisado [1855-1895]. Mantinham habitação permanente no rio das Cinzas, e haviam construído uma *vereda*, uma estrada, que os ligava a São Pedro de Alcântara. Frequentavam então esporadicamente o aldeamento, segundo o diretor, sempre na época das colheitas, mas recusavam-se a trabalhar nas plantações. Só foram considerados aldeados quando na década de 1880 ocuparam terrenos próximos

²⁴⁶ AMOROSO, M. R. *Catequese e Evasão*, op. cit., p. 92 e p. 117.

da Colônia Militar do Jataí e passaram a produzir excedentes comercializáveis (açúcar e milho).²⁴⁷

A partir de 1880 os Guarani-Ñandeva passaram a habitar a margem direita do rio Tibagi, em aldeias próximas à Colônia Militar do Jataí, e a integrar de maneira mais efetiva o aldeamento São Pedro de Alcântara. Entretanto, suas produções foram bastante modestas em relação às outras etnias aldeadas. No ano de 1880, os rendimentos obtidos pelos Guarani-Ñandeva com a comercialização de sua produção ficaram na casa dos seiscentos mil réis, enquanto que os Kaingang, no mesmo período, atingiram a cifra de dois contos e trezentos e noventa mil réis e os Kaiowá a de um conto e seiscentos mil réis.²⁴⁸

Como visualizado na tabela I, a partir do início da década de 1880 os Guarani-Ñandeva passaram também a buscar o sacramento batismal em São Pedro de Alcântara, pois antes disso a maioria dos registros dos Guarani-Ñandeva refere-se a batismos realizados no aldeamento Santo Inácio. Ao todo, foram 51 batismos de aldeados Guarani-Ñandeva em São Pedro de Alcântara, mais da metade nos anos de 1886 e 1887. No entanto, como afirmado acima, nestes registros não há indícios de que os mesmos tenham buscado tecer relações de compadrio com integrantes da elite local do Jataí. Em verdade, nos seus registros de batismo há pouca variação quanto aos padrinhos e madrinhas. O liberto João Bragança, por exemplo, apadrinhou índios Guarani-Ñandeva em sete oportunidades, seis das quais na mesma data.²⁴⁹ Os africanos livres do aldeamento, como veremos no próximo capítulo, com frequência apadrinhavam índios Guarani-Ñandeva. Estes fatores revelam uma atuação junto à instituição do compadrio completamente diversa da verificada entre índios Kaiowá.

Em outras palavras, o verificado a partir dos registros de batismo dos Guarani-Ñandeva sugere uma atuação mais afastada e descompromissada quanto às relações de compadrio tecidas. Isso se coaduna à inserção mais marginalizada dos mesmos em São Pedro de Alcântara, talvez, como arriscou Marta Rosa Amoroso, uma inserção deliberadamente mais afastada e marginalizada. Deve-se observar ainda que o fato de terem constituído suas aldeias na margem oposta do rio Tibagi, em relação à sede de São Pedro de Alcântara, também revela esta inserção marginal e distanciada.²⁵⁰ Muito

²⁴⁷ *Ibid*, p. 104.

²⁴⁸ PARANÁ. **Relatório do Presidente de Província**, 1880, pp. 43-44.

²⁴⁹ Livro de registros de batismo dos índios Guarani de São Pedro de Alcântara, folhas 19 verso e 23 verso.

²⁵⁰ O rio Tibagi, na altura em que o aldeamento São Pedro de Alcântara foi erigido, tem mais de 300 metros de largura.

provavelmente visavam a evitar um controle e uma presença mais efetivos do missionário e dos outros trabalhadores do aldeamento sobre suas aldeias. Em suma, até o presente momento apresentaram-se formas distintas de inserção em São Pedro de Alcântara levadas a cabo por índios Guarani-Ñandeva e por índios Kaiowá. Passemos agora às análises que foram traçadas acerca dos índios Kaingang.

2.6 Os Kaingang e sua inserção independente

Como demonstrado no primeiro capítulo, as etnias aldeadas em São Pedro de Alcântara viviam em aldeias distanciadas da sede ou núcleo urbano do aldeamento. Os Kaiowá mantinham suas aldeias ao norte da sede, descendo o rio Tibagi na margem esquerda deste. As aldeias dos índios Guarani-Ñandeva também ficavam ao norte do núcleo urbano do aldeamento, mas na outra margem do rio Tibagi, em direção ao rio das Cinzas. Estas etnias, habitantes da parte norte do aldeamento São Pedro de Alcântara, se articulavam ao aldeamento Pirapó e, após 1868, ao aldeamento Santo Inácio. Os Kaingang, por outro lado, mantinham suas aldeias ao sul da sede de São Pedro de Alcântara, na margem esquerda do rio Tibagi, em direção à vila de Tibagi.²⁵¹

As distinções entre as etnias Guarani e a etnia Kaingang em São Pedro de Alcântara não se limitaram a esta divisão espacial das aldeias. Quanto à inserção nas atividades produtivas do aldeamento também é possível visualizar distinções. Segundo Marta Rosa Amoroso, entre 1855 e 1863 as produções agrícolas do aldeamento visavam ao abastecimento interno; após esse período, entre 1863 e 1870, os excedentes começaram a ser exportados para os mercados locais e, após 1870, para mercados mais distantes.²⁵² É a partir do momento em que as produções dos aldeados passaram a ser exportadas que se podem visualizar as referidas distinções entre os Kaingang e as etnias Guarani quanto às atividades produtivas.

Os primeiros buscaram, predominantemente, estabelecer produções agrícolas próprias voltadas à comercialização. Os Guarani, por outro lado, se engajaram com maior força na prestação de serviços, por jornada, principalmente para colonos da região do Jataí, mas também em outras atividades como nas navegações pela rota fluvial

²⁵¹ AMOROSO, M. R. *Catequese e Evasão*, op. cit., pp. 114-117.

²⁵² *Ibid*, pp. 174-182.

Tibagi/Paranapanema e na abertura de estradas. As produções comercializadas pelos Kaiowá jamais atingiram as cifras obtidas pelo Kaingang, enquanto que estes parecem ter atuado pouco nos serviços prestados por jornada.

A partir dos ofícios do missionário frei Timotheo de Castelnuovo e dos relatórios provinciais, é possível observar o volume das produções, das exportações e dos rendimentos obtidos com a comercialização de excedentes e com a prestação de serviços. No ano de 1871, de acordo com o relatório provincial do ano seguinte, os Kaingang de São Pedro de Alcântara obtiveram um conto e 760 mil réis com a exportação de suas produções, a maior parte referente à comercialização de aguardente, enquanto que os Kaiowá alcançaram apenas 370 mil réis com a exportação de rapadura, feijão e milho.²⁵³ Uma década depois, como citado na seção anterior, os Kaingang obtiveram rendimento de dois contos e 390 mil réis com a comercialização de suas produções, enquanto que o rendimento dos Kaiowá ficou em um conto e 600 mil réis e o dos Guarani-Ñandeva em apenas 600 mil réis.²⁵⁴ Os grupos Kaingang de São Pedro de Alcântara, de acordo com o levantamento realizado por Lúcio Tadeu Mota, produziram quantidades elevadas de aguardente em comparação aos índios Kaiowá. Entre 1866 e 1879, os primeiros produziram mais de 380 barris, enquanto que estes no mesmo período produziram apenas 24 barris.²⁵⁵

Por outro lado, os índios Kaiowá de São Pedro de Alcântara se envolveram com maior intensidade na prestação de serviços por jornada. Entre estes serviços encontravam-se atividades agrícolas prestadas junto aos colonos da região do Jataí e atividades de navegação pela rota fluvial Tibagi/Paranapanema. Em 1872 o relatório provincial informou os rendimentos, ou *salários*, obtidos neste tipo de trabalho:

Salário recebido pelos índios:	
Coroados.....	400\$000
Cahyguás.....	<u>800\$000</u>
	1:200\$000 ²⁵⁶

Os índios Kaiowá aldeados, em número inferior os Kaingang naquele momento, obtiveram o dobro dos rendimentos destes com a prestação serviços. Os grupos Kaingang, com relação às atividades produtivas, tiveram uma inserção no aldeamento mais direcionada às produções próprias voltadas à comercialização. Acerca dos

²⁵³ PARANÁ. *Relatório do Presidente de Província*, 1872, p. 68.

²⁵⁴ *Ibid*, 1880, pp. 43-44.

²⁵⁵ MOTA, L. T. *As Colônias Indígenas no Paraná Provincial*, *op. cit.*, p. 100.

²⁵⁶ PARANÁ. *Relatório do Presidente de Província*, 1872. Sobre as atividades produtivas do aldeamento São Pedro de Alcântara, MARCANTE. M. F. *As fronteiras do interior*, *op. cit.*, pp. 39-49.

Kaingang aldeados em São Jerônimo, muito relacionados aos aldeados de São Pedro de Alcântara, frei Luis de Cimitile, em 1879, forneceu um relato revelador quanto à inserção dos mesmos nas atividades produtivas:

Hoje em dia esta gente [os Kaingang] dedicam-se muito aos trabalhos agrícolas, além das plantas alimentícias, plantão também cana, e fabricam alguma aguardente e rapaduras, são ambiciosos e fazem seus pequenos negócios, compram e vendem com prazo marcado, são pontuais nos seus pagamentos, e exigem a mesma pontualidade dos seus devedores, sendo por natureza ativos e independentes *preferem trabalho sobre si de que ganhar salários dos outros*.²⁵⁷

Aldeias separadas e inserções distintas quanto às atividades produtivas do aldeamento. Diante disso, como apresentado na introdução da presente dissertação, um dos objetivos propostos na pesquisa realizada foi apreender possíveis diferenças entre os grupos Guarani e os grupos Kaingang aldeados frente à instituição do compadrio e, através destas diferenças, trazer à luz outros aspectos relativos às inserções das referidas etnias em São Pedro de Alcântara. Como também comentado na introdução, havia livros distintos para os registros de batismo no aldeamento: um para os não índios e não negros, um para os Guarani, um para os Kaingang e outro para os filhos de negras – africanos livres e escravos. Esta informação revela um primeiro aspecto diferenciador entre os índios Guarani e os índios Kaingang: o fato de existirem livros distintos explicita uma divisão formalizada, no plano institucional, das referidas etnias. Talvez esta divisão tenha ocorrido por vontade do missionário frei Timotheo de Castelnuovo para, nas suas palavras, “evitar confusão nos batizados para o futuro”.²⁵⁸ No entanto, é possível que os próprios indígenas tenham exigido o registro de seus batismos em livros distintos. Neste caso, a exigência deve ter partido dos índios Kaingang, pois quando estes se aldearam em São Pedro de Alcântara o livro de registros de batismo dos Guarani já havia sido iniciado.

Em todo caso, como já destacado na introdução e também neste capítulo, no levantamento documental da presente pesquisa o livro de registros de batismo dos Kaingang não foi por mim encontrado. Em decorrência, as análises se centraram nas relações de compadrio dos Guarani aldeados em São Pedro de Alcântara. Todavia, no livro dos Guarani havia seis registros de batismo dos Kaingang, os quais foram incorporados nas análises e possibilitaram alguns apontamentos relativos à liderança capitão Francisco. Estes registros de índios Kaingang no livro destinado aos Guarani

²⁵⁷ Ofício de frei Luis de Cimitile ao Presidente da Província do Paraná, 1879, p. 220. DEAP. Grifo meu.

²⁵⁸ Ofício de frei Timotheo de Castelnuovo ao Presidente da Província do Paraná, 1887, p. 215. DEAP.

ocorreram em virtude de um erro cometido por frei Mariano de Borgonha, o qual substituiu temporariamente o missionário frei Timotheo de Castelnovo no aldeamento São Pedro de Alcântara no ano de 1886. Frei Mariano de Borgonha logo percebeu o erro e o justificou da seguinte maneira: “Nota: depois que fiz o lançamento dos seis coroados [Kaingang] últimos, conheci que estes têm um livro especial e por isso os transferi ao dito livro à folha 3.”²⁵⁹

Esta nota, além de corroborar a existência de livros distintos destinados aos registros de batismo dos aldeados, também possibilitou especulações acerca da frequência com que os Kaingang buscavam o rito batismal em São Pedro de Alcântara. Na retificação de frei Mariano a informação “os transferi ao dito livro à folha 3” revela que neste livro apenas três páginas haviam sido preenchidas. Atentando ao padrão de preenchimento do livro de registros dos índios Guarani por frei Timotheo de Castelnovo, observou-se que em média de cinco a seis batismos estão registrados em cada página, de dez a doze registros considerando os dois lados de cada folha. Dado que em 1886 o livro destinado aos índios Kaingang encontrava-se na terceira folha, pode-se inferir que, no máximo, apenas trinta e seis aldeados desta etnia haviam sido batizados em São Pedro de Alcântara até aquele momento. Talvez este número não passasse dos trinta batismos. Entre os Kaiowá, até o final do mesmo ano cento e cinquenta registros de batismo haviam sido firmados. Concluiu-se a partir disso que os Kaingang não recorreram ao sacramento batismal na mesma intensidade que os Guarani.

As análises realizadas revelaram que entre os Kaingang a busca pelo sacramento batismal foi bastante baixa. Considere-se também que, de maneira geral, o número de aldeados Kaingang em São Pedro de Alcântara era maior que o de aldeados Kaiowá, por vezes mais que o dobro. Isso sublinha ainda mais o desinteresse daqueles pelo rito batismal no referido aldeamento. Esta constatação sugere com bastante força que os Kaingang não buscavam tecer relações mais pessoalizadas junto a integrantes da sociedade não indígena da região do Jataí. A baixa procura pelo batismo em São Pedro de Alcântara e, em decorrência, pelos laços de compadrio pode ser entendida como um reflexo disso.

Deve-se atentar aqui que, como defendido acima, o rito batismal para parte dos Guarani aldeados em São Pedro de Alcântara, particularmente para índios Kaiowá, constituía-se em um instrumento que visava à obtenção de regalias – como roupas,

²⁵⁹ Livro de registros de batismo dos índios Guarani de São Pedro de Alcântara, folha 20 verso.

ferramentas e outros utensílios – junto aos seus padrinhos. Outros interesses também se faziam presentes nos laços de compadrio tecidos pelos aldeados, como na dimensão política contida no apadrinhamento da liderança Pedro Libanha pelo administrador Telêmaco Borba. Além disso, não se está afirmando aqui que possíveis conversões ao cristianismo não ocorreram entre os aldeados, aspecto que, em meu entendimento, não necessariamente inibiria a presença de interesses indígenas nas relações tecidas na pia batismal.

De qualquer forma, a atuação dos índios Kaiowá em São Pedro de Alcântara compreendia a formação de laços de compadrio, de laços pessoalizados portanto, como estratégia para alcançar seus objetivos junto ao aldeamento. Salienta-se que entre os objetivos dos aldeados como um todo nos aldeamentos do norte paranaense encontrava-se, talvez como elemento principal, a obtenção de bens fornecidos pela sociedade não indígena.²⁶⁰ Os Kaingang, entretanto, não colocaram em prática estratégia semelhante à verificada entre os Kaiowá, ou seja, a formação de laços de compadrio junto a integrantes da sociedade não indígena visando a sanar interesses como a obtenção de bens. Os primeiros se valeram de uma inserção distinta no aldeamento São Pedro de Alcântara, a qual qualifico aqui, por falta de um termo mais adequado, como uma inserção *independente*.

Isso vai de encontro aos outros aspectos levantados quanto à inserção dos Kaingang em São Pedro de Alcântara. Destaca-se particularmente a atuação destes na produção agrícola independente da administração do aldeamento voltada à comercialização. Podem-se incluir também as suas reivindicações por um alambique que pudesse ser por eles controlado. Alguns Kaingang de São Pedro de Alcântara se aventuraram até mesmo à capital provincial para solicitar ao presidente da província um alambique para os aldeados de sua etnia. Frei Timotheo de Castelnovo, rogando que a solicitação não fosse atendida, revelou aspectos desta inserção mais independente dos Kaingang no aldeamento:

Consta-me que uns coroados [Kaingang], chamados um Pereira, e outro irmão do mesmo Santo Elio, foram a requererem a V. E. entre outros objetos um alambique – para a destilação d'aguardente. E bem que V. E. fique ciente, que ele com sua gente tem também seu engenho independente, seu monjolo, com duas quintas de bois para moerem suas canas, como todos os mais apetrechos para fabricarem açúcar, como fabricam; (...) ²⁶¹

²⁶⁰ Cf. MOTA, L. T. **As colônias indígenas no Paraná provincial**, *op. cit.*; AMOROSO, M. R. **Catequese e Evasão**, *op. cit.*

²⁶¹ Ofício de frei Timotheo de Castelnovo ao Presidente da Província do Paraná, 1885, p. 157. DEAP.

A inserção dos Kaingang em São Pedro de Alcântara não compreendeu a faceta mais pessoalizada da inserção verificada entre os índios Kaiowá. Produções agrícolas independentes, comercialização da produção em escala significativa, preferência pelo “trabalho sobre si de que ganhar salário dos outros”²⁶², reivindicações junto à administração do aldeamento e mesmo junto à presidência da província. Estas foram as principais vias colocadas em prática pelos Kaingang para alcançarem seus interesses nos aldeamentos do norte paranaense. Através dos rendimentos obtidos com a comercialização de suas produções, com o trabalho sobre si em oposição aos trabalhos por jornada, os índios Kaingang buscavam adquirir os bens da sociedade não indígena. A partir do relatório de reconhecimento da condição dos aldeados paranaenses, encomendado pelo presidente Taunay em 1886, pode-se observar que esta era a via privilegiada pelos aldeados desta etnia para obterem os bens de que necessitavam.

Dedicam-se em geral [os Guarani e os Kaingang], a todos os trabalhos úteis e especialmente aos de lavoura, abertura de estradas e derrubada de mato, tendo os coroados [Kaingang] atualmente grandes plantações de cana de açúcar, *de cujos produtos tiram recursos para compra de vestimenta e ferramenta*.²⁶³

Estamos muito distantes da inserção pessoalizada colocada em prática por indígenas Guarani, particularmente por índios Kaiowá. Os Kaingang optaram por uma inserção mais independente, mais desvinculada das relações face a face com os não índios. Essa forma de inserção pôde também ser observada na escassez de laços de compadrio tecidos pelos mesmos em São Pedro de Alcântara. As análises realizadas revelaram que a estratégia de estabelecer estes laços no interior do aldeamento não fazia parte da atuação dos índios Kaingang aldeados. Muito provavelmente, da mesma forma que o trabalho por jornada – “sendo por natureza ativos e independentes preferem trabalho sobre si de que ganhar salários dos outros”²⁶⁴ –, entendessem a constituição destes laços como uma submissão à sociedade não indígena e repudiassem a forma de inserção levada a cabo pelos índios Kaiowá.

De maneira geral, as análises realizadas revelaram um quadro complexo relativo ao batismo de indígenas aldeados em São Pedro de Alcântara. Verificou-se que os aldeados que recorreram ao sacramento conheciam a importância do rito batismal para a

²⁶² Ofício de frei Luis de Cimitile ao Presidente da Província do Paraná, 1879, p. 220. DEAP.

²⁶³ PARANÁ. **Relatório do presidente da província**, 1886, p. 102. Grifo meu.

²⁶⁴ Ofício de frei Luis de Cimitile ao presidente da província do Paraná, 1879, p. 220. DEAP. Grifo meu.

sociedade não indígena. Particularmente os índios Kaiowá se valeram dos laços de compadrio tecidos com os não índios como via para a obtenção de roupas, ferramentas e outros utensílios. As lideranças indígenas também fizeram uso do batismo de seus filhos como forma de aproximação ao missionário e diretor frei Timotheo de Castelnuevo. O caso da liderança kaiowá Pedro Libanha explicitou um uso mais aguçado, compreendendo uma dimensão política na relação tecida com Telêmaco Borba, então administrador de São Pedro de Alcântara. Parentelas e famílias kaiowá utilizaram o rito batismal como estratégia para a constituição de laços de compadrio com integrantes da elite local do Jataí, seguramente visando à obtenção de regalias e outros benefícios. Também os laços de compadrio tecidos por Pedro Libanha, nos batismos de seus filhos, revelaram a mesma preferência por integrantes da elite local. Entretanto, entre os índios Guarani-Ñandeva não foi possível observar semelhante uso estratégico do rito batismal, como verificado entre os Kaiowá. Entre os Kaingang, por seu turno, a procura pelo sacramento foi bastante baixa, revelando que estes não buscavam tecer laços de compadrio com os não índios como estratégia de inserção no aldeamento.

Decorre destas especificidades com relação ao sacramento batismal, observadas para cada uma das referidas etnias, a verificação de formas diversificadas de inserção em São Pedro de Alcântara. Em outras palavras, os casos analisados revelaram atuações distintas por parte das etnias aldeadas frente à instituição do compadrio, as quais refletiam formas diversificadas de inserção no aldeamento. Índios Kaiowá colocaram em prática uma inserção mais pessoalizada, buscando nas relações de compadrio tecidas com os não índios a obtenção de benefícios no interior do aldeamento. As análises sugerem que os índios Guarani-Ñandeva, diferentemente, tiveram uma inserção mais marginalizada em Santo Inácio e em São Pedro de Alcântara, depois do período em que permaneceram como agregados ao sistema de aldeamentos do norte paranaense. Os Kaingang, por outro lado, levaram a cabo uma inserção mais independente – até mesmo mais institucionalizada, por oposição à inserção pessoalizada dos Kaiowá – e esta forma de inserção se refletiu na escassez das relações de compadrio que teceram com os não índios de São Pedro de Alcântara. Estas distintas formas de inserção – colocadas em prática pelas etnias Kaiowá, Guarani-Ñandeva e Kaingang – revelam a manutenção da etnicidade indígena no contexto dos aldeamentos indígenas do Paraná provincial.

CAPÍTULO III

Os africanos livres em São Pedro de Alcântara

*Cada indivíduo é o poder, cada indivíduo é o quilombo (...)
A terra é o meu quilombo, meu espaço é o meu quilombo.
Onde eu estou, eu estou. Onde eu estou, eu sou.*
(Beatriz Nascimento, documentário Orí, 1989)

No presente capítulo abordam-se os africanos livres do aldeamento indígena São Pedro de Alcântara. Nas análises realizadas o objetivo foi verificar a forma pela qual os africanos livres se inseriram no aldeamento, enfocando a proximidade com a condição de escravos antes e depois do processo de emancipação da década de 1860, e a atuação dos mesmos frente à instituição do compadrio, mapeando e qualificando as relações de compadrio envolvendo indígenas aldeados, não índios e não negros e africanos livres. Inicialmente destacaram-se dois momentos distintos: o período imediatamente posterior à chegada dos mesmos ao aldeamento, durante meados da década de 1850, e o período do processo de emancipação em meados da década de 1860. Em seguida foram analisadas as atuações dos africanos livres junto ao sacramento batismal no aldeamento e suas relações de compadrio envolvendo não índios e indígenas. Nestas análises consideraram-se particularmente os apadrinhamentos de indígenas aldeados pelos africanos livres.

As principais fontes documentais permaneceram sendo os livros de registros de batismo do aldeamento, no entanto, foram também utilizadas nestas análises as listagens elaboradas por frei Timotheo de Castelnovo relativas à presença dos africanos livres

nos aldeamentos da bacia do rio Tibagi. Foram utilizadas ainda as listas elaboradas pela Secretaria de Polícia da Província do Paraná para o processo de emancipação dos africanos livres na década de 1860. O procedimento metodológico utilizado foi o mesmo apresentado no capítulo anterior, ou seja, a identificação, o cruzamento e o rastreamento de atores sociais específicos no conjunto documental. Identificaram-se os indígenas que tiveram africanos livres como seus compadres ou seus padrinhos, para em seguida rastreá-los na série batismal. Os africanos livres envolvidos foram igualmente rastreados nos registros de batismo e nas demais documentações citadas.

Inicialmente apresenta-se um panorama acerca dos africanos livres no contexto do Império do Brasil, enfocando na primeira seção a arrematação por particulares e na segunda a alocação em estabelecimentos públicos. Em seguida aborda-se a presença de negros e negras – africanos livres e escravos da nação – nos aldeamentos indígenas da bacia do rio Tibagi. Na quarta seção trata-se o processo de emancipação dos africanos livres dos aldeamentos paranaenses. Na sequência apresentam-se os aspectos gerais dos batismos indígenas de São Pedro de Alcântara envolvendo africanos livres e, por fim, na última seção enfocam-se as relações de compadrio tecidas entre indígenas e africanos livres no aldeamento através da apresentação de quatro casos específicos.

3.1 Os africanos livres no Império do Brasil

No dia 27 de março de 1855, pouco mais de três meses após sua chegada à Colônia Militar do Jataí, frei Timotheo de Castelnuovo relatou ter iniciado os trabalhos para a fundação do aldeamento São Pedro de Alcântara juntamente com o sertanista Joaquim Francisco Lopes. Nestes trabalhos iniciais, que compreendiam tarefas como a derrubada da mata, foram-lhe “acordados para este fim 12 escravos”.²⁶⁵ Visando à realização destes trabalhos também foram requisitados 111 índios entre adultos e meninos, seguramente índios Kaiowá provenientes do Mato Grosso, mas neste momento busco enfatizar que desde a fundação de São Pedro de Alcântara a presença de

²⁶⁵ Cronológico, p. 247. O Cronológico é um texto elaborado por frei Timotheo de Castelnuovo no final de sua vida relativo ao aldeamento São Pedro de Alcântara. O texto é uma espécie de resumo dos principais acontecimentos e momentos decisivos do aldeamento retirado dos ofícios do missionário direcionados às esferas públicas. Utilizou-se aqui a publicação de frei Emílio de Cavaso pelo **Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense**. Vol. XXXVII, Curitiba: 1980, pp. 237-284. Deste momento em diante será referido apenas como Cronológico.

negros fez-se sentir. Estas 12 pessoas, referidas por frei Timotheo de Castelnovo como “escravos”, estavam alocadas na Colônia Militar do Jataí antes mesmo da constituição do aldeamento, no entanto, além destas, mais de uma centena de negros e negras foi remetida para os empreendimentos da bacia do rio Tibagi ao longo da segunda metade da década de 1850 e da primeira metade da década seguinte. Estes empreendimentos eram a própria Colônia Militar do Jataí e os aldeamentos indígenas São Pedro de Alcântara, São Jerônimo e Santo Inácio do Paranapanema.

Entre estes negros e negras havia alguns escravos da nação que trabalhavam na Colônia Militar do Jataí e provavelmente esta era a condição das 12 pessoas fornecidas a frei Timotheo de Castelnovo para a realização dos trabalhos de fundação do aldeamento São Pedro de Alcântara. Todavia, entre todos os negros e negras remetidos aos empreendimentos do rio Tibagi a maioria detinha a condição jurídica de africanos livres. A categoria jurídica dos africanos livres foi gerada pelo processo de proibição do tráfico de escravos africanos para a América. Este processo foi encampado pelo governo britânico a partir do início do século XIX e impactou áreas em ambos os continentes. Neste ponto é necessário considerar que a condição de escravo enquanto tal estava intimamente ligada ao desenraizamento, ou seja, no contexto do tráfico atlântico era este o elemento que condicionava os traficados à condição de escravos. Com a proibição do tráfico, os que estivessem sendo traficados de maneira ilegal simplesmente não poderiam ser considerados escravos.

No entanto, é evidente que para que um africano traficado ilegalmente fosse considerado como africano livre fazia-se necessário detectar ou comprovar a ilegalidade. Certamente muitos africanos adentraram a América no período do tráfico ilegal e simplesmente permaneceram na condição de escravos em virtude de recursos – como a falsificação de registros de batismo – utilizados por traficantes, comerciantes e senhores de escravos. Todavia, parcelas expressivas de africanos traficados ilegalmente foram resgatadas em navios negreiros ou mesmo identificadas já no continente americano; aspectos como a boçalidade e outros indícios reveladores da naturalidade africana e do aporte após a proibição do tráfico atlântico eram utilizados para as identificações em solo americano. Aqui surge a categoria dos africanos livres: africanos traficados no período do tráfico ilegal e resgatados por autoridades.

Em diversas regiões da América, e também da África, os africanos livres fizeram-se presentes. As Bahamas, arquipélago de colonização britânica, entre 1809 e

1860 receberam mais de seis mil africanos apreendidos nos negreiros interceptados que se dirigiam principalmente para Cuba e para a Flórida. Em Havana, entre 1824 e 1834 foram emancipados mais de cinco mil africanos traficados ilegalmente.²⁶⁶ Neste contexto teve lugar uma série de discussões a respeito do destino que deveriam ter os africanos livres. Alguns defendiam a reexportação para o continente africano e em Freetown, Serra Leoa, os ingleses construíram um assentamento com vistas à evangelização e à civilização dos resgatados. Em 1822 os Estados Unidos, através da *American Colonization Society*, fundaram a colônia da Libéria visando repatriar os negros libertados em seu território e os resgatados nos negreiros.²⁶⁷

Mas o reenvio à África muitas vezes apresentava-se custoso e, por outro lado, o uso da mão-de-obra dos africanos livres em algumas partes da América tornou-se relativa e gradualmente importante à medida que a oferta proveniente do tráfico diminuiu. Em meados da década de 1830 Espanha e Grã-Bretanha assinaram acordos prevendo a transferência dos africanos livres de Cuba para Trinidad. O governo britânico permaneceu como responsável pelos resgatados na sua fiscalização atlântica e suas colônias caribenhas utilizaram a mão-de-obra dos africanos livres, principalmente na produção açucareira, e para recrutá-los recorreram inclusive ao assentamento de Freetown. Em Trinidad, entre 1808 e 1860 aportaram mais de oito mil africanos livres, a maioria proveniente de Serra Leoa e da Ilha de Santa Helena. Após 1840, sentindo os afeitos da proibição do tráfico, Cuba também intentou obter africanos livres diretamente da África, em Fernando Pó, mas diante da negativa britânica a respeito deste intento os cubanos autorizaram a distribuição dos emancipados entre particulares vinculados às atividades urbanas e à produção agrícola.²⁶⁸

No contexto brasileiro, já em 1810 Portugal e Inglaterra assinaram um tratado no qual o primeiro comprometia-se a acabar com o tráfico em seus domínios, no entanto, apenas com o tratado de 1815 foi definida a proibição do tráfico atlântico ao norte da Linha do Equador. Este tratado foi efetivado com a Convenção Adicional de 1817, a partir da qual os portugueses passaram a permitir a verificação de suas embarcações pelos ingleses e a participar de comissões mistas no Rio de Janeiro e em Serra Leoa. A Convenção de 1817 determinou que os africanos resgatados “(...) deverão receber da

²⁶⁶ BERTIN, E. Da África para a América, a frágil condição dos africanos livres. In: **Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão**. ANPUH/SP-USP, 2008, p. 02.

²⁶⁷ BERTIN, E. **Os meia-cara**. Africanos livres em São Paulo no século XIX. Tese de Doutorado. USP, São Paulo: 2006, p. 20.

²⁶⁸ BERTIN, E. Da África para a América, *op. cit.*, pp. 03-06.

Comissão mista uma Carta de Alforria, e serão consignados ao Governo do País em que residir a Comissão que tiver dado a Sentença, para serem empregados em qualidade de Criados ou trabalhadores livres (...)”²⁶⁹ O Alvará de 26 de janeiro de 1818 estabeleceu penas aos envolvidos com o tráfico atlântico de escravos e definiu que os africanos transportados “imediatamente ficarão libertos”. No entanto, estes,

por não ser justo que fiquem abandonados, serão entregues no Juízo da Ouvidoria da Comarca e, onde o não houver, naquele que estiver encarregado da Conservatoria dos Índios que hei por bem ampliar unindo-lhe esta jurisdição, para aí serem destinados a servir como libertos por tempo de quatorze anos ou em algum serviço público de mar, fortalezas, agricultura e de ofícios, como melhor convier, sendo para isso alistados nas respectivas Estações, ou alugados em praça a particulares de estabelecimento e probidade conhecida, assinando estes termos de os alimentar, vestir, doutrinar e ensinar-lhe o ofício ou trabalho que se convencionar e pelo tempo que for estipulado, renovando-se os termos e condições as vezes que for necessário, até preencher o sobredito tempo de quatorze anos; este tempo, porém, poderá ser diminuído por dois ou mais anos, àqueles libertos que por seu préstimo e bons costumes se fizerem dignos de gozar antes dele do pleno direito de sua liberdade.²⁷⁰

De forma geral, os aspectos regulamentados pelo Alvará de 1818 permaneceram ao longo dos anos no Império brasileiro. O tempo de quatorze anos de prestação de serviços poderia ser cumprido nas repartições públicas, mas também poderia ser arrematado por particulares. Neste último caso o sustento dos africanos e o ensinamento doutrinal e de ofício cabia ao arrematante. “E no caso se serem destinados a serviço público na maneira sobredita, quem tiver autoridade na respectiva Estação nomeará uma pessoa capaz (...) para ficar responsável pela educação e ensino dos mesmos libertos.”²⁷¹ Também é manifesto o intento da Corte em amparar, mas também controlar, os africanos livres através do recurso à tutela: “Terão um curador (...) e a seu ofício pertencerá requerer tudo o que for a bem dos libertos e fiscalizar os abusos, procurar que no tempo competente se lhe dê ressalva do serviço e promover geralmente em seu benefício a observância do que se acha prescrito pela lei a favor dos órfãos”.²⁷²

No processo de reconhecimento da independência brasileira, em 1826 foi assinado um tratado entre a Inglaterra e o Império no qual foi estipulado o prazo de três anos para o fim do tráfico brasileiro. No entanto, pressões internas defendiam uma lei nacional que assegurasse o controle brasileiro sobre as apreensões e que ampliasse o

²⁶⁹ BRASIL. *Coleção das Leis do Brasil*. Cartas de Lei, Alvarás, Decretos e Cartas Régias 1817, p. 95. As leis do período imperial encontram-se disponíveis no site: <http://www2.camara.gov.br/atividade-legislativa/legislacao/publicacoes/doimperio>

²⁷⁰ BRASIL. *Coleção das Leis do Brasil*. Cartas de Lei, Alvarás, Decretos e Cartas Régias 1818, p. 09.

²⁷¹ *Idem*.

²⁷² *Idem*.

prazo para a extinção do tráfico. Apenas em 07 de novembro de 1831 o governo regencial promulgou a lei que estabeleceu, de maneira definitiva, o fim do tráfico atlântico para o Brasil: “Todos os escravos que entrarem no território ou portos do Brasil, vindos de fora, ficam livres.”²⁷³ No entanto, esta proibição de maneira alguma extinguiu o tráfico atlântico para o Brasil. Somente com a promulgação da Lei Eusébio de Queiroz, em 1850, o governo brasileiro passou a reprimir com maior eficácia as embarcações negreiras. Segundo estimativas elaboradas pelo historiador David Eltis, entre 1831 e 1852 mais de 750.000 africanos aportaram no Brasil. Este é o período do tráfico ilegal na costa brasileira e dentre este contingente traficado uma pequena parcela, ainda assim expressiva, foi resgatada e constituiu aqueles definidos pela categoria africanos livres. De acordo com a historiadora Beatriz Mamigonian, aproximadamente 11 mil africanos foram considerados livres entre 1821 e 1856, por terem sido traficados ilegalmente, e permaneceram sob tutela do governo brasileiro.²⁷⁴

Como já destacado, o Alvará de 1818 definiu o prazo de 14 anos à tutela do governo sobre os africanos livres. No Império o mesmo prazo permaneceu como baliza. Inicialmente os africanos livres sob tutela do governo imperial foram remetidos à Casa de Correção da Corte no Rio de Janeiro; entre 1834 e 1850 o trabalho dos africanos livres permaneceu fundamental na construção da instituição.²⁷⁵ A prestação de serviços dos africanos livres foi igualmente importante em outros empreendimentos do Império e das províncias, como veremos a seguir.

Entretanto, a arrematação dos serviços dos africanos livres por particulares também foi autorizada pelo governo regencial e parte expressiva dos traficados ilegalmente teve este destino. Nas regulamentações posteriores à lei de 1831 foram estabelecidas as diretrizes que norteariam esta arrematação por particulares. O Aviso de 29 de outubro de 1834 e suas Instruções – diante da impossibilidade da reexportação para o continente africano e dos custos da manutenção na Casa de Correção – facultou a “arrematação do serviço daqueles africanos aí depositados [na Casa de Correção], que

²⁷³ BRASIL. **Coleção das Leis do Império do Brasil**. Atos do Poder Legislativo 1831, p. 182.

²⁷⁴ MAMIGONIAN, B. Revisitando a “transição para o trabalho livre”: a experiência dos africanos livres, p. 391. In: FLORENTINO, M. (org.) **Tráfico, cativo e liberdade** (Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

²⁷⁵ ARAUJO, C. E. M. **Canteiros da Liberdade**: Os africanos livres na primeira Prisão com Trabalho do Brasil (Rio de Janeiro, 1834-1864). http://www.estudosdotrabalho.org/anais-vii-7seminariotrabalhoret2010/Carlos_Eduardo_Moreira_de_Araujo_canteiros_da_liberdade_os_africanos_livres_construao_primeira_prisao_com_trabalho_Brasil.pdf

não forem precisos aos trabalhos da mencionada obra”.²⁷⁶ Segundo Beatriz Mamigonian, na década de 1830 mais de 80% dos africanos livres distribuídos para o serviço foram concedidos a particulares.²⁷⁷ Seguindo o estabelecido no Alvará de 1818, as Instruções de 1834 determinaram aos arrematantes o dever de zelar pelo alimento, vestuário, doutrina e ensino dos arrematados e de seus filhos e, dentre outros aspectos,

Que no ato da entrega ao arrematante o Juiz, por intérprete, fará conhecer aos Africanos, que são livres, e que vão servir em compensação do sustento, vestuário, tratamento, e mediante um módico salário, que será arrecado anualmente pelo Curador, que se lhes nomear, depositado no Cofre do Juízo da arrematação, e que servirá para ajudar de sua reexportação, quando houver de se verificar.²⁷⁸

Mas entre as regulamentações relativas à arrematação por particulares, que em princípio asseguravam a condição de livre aos traficados ilegalmente, e as práticas dos arrematantes havia grande discrepância. Nas próprias discussões do período o perigo de que os arrematantes particulares pudessem reduzir os africanos livres à condição de escravos foi vislumbrado. As leis anteriores a 1832 estipulavam a reexportação dos africanos livres para a África, no entanto, o Aviso de 1834, como verificado acima, caminhou em outra direção ao autorizar a arrematação por particulares e revelar a incerteza da reexportação à África – “quando [a reexportação] houver de se verificar.” Bacharel formado em 1861 e defensor da imigração estrangeira para a colonização das terras brasileiras, Tavares Bastos, em suas *Cartas do Solitário*, denunciava esta redução como inevitável diante das regulamentações do governo regencial. Bastos criticou inicialmente a liberdade tutelada dispensada aos africanos livres ao associá-la à tutela indígena, afirmando que esses “favores prometidos (...) são os mesmos com que se desculpavam aqui e nas outras colônias as barbaridades perpetradas contra os índios.”²⁷⁹ Mas é com relação à concessão a particulares que Tavares Bastos centrou suas críticas ao afirmar que as ressalvas, presentes nas Instruções do Aviso de 1834, para que a condição de livre fosse assegurada aos arrematados constituíam uma denúncia da própria lei com relação aos abusos que adviriam: “ela própria enxerga os crimes a que daria lugar!”²⁸⁰

O Aviso de 1834 e suas Instruções autorizavam a arrematação por particulares residentes na Corte, mas um ano depois foi facultada a arrematação por pessoas

²⁷⁶ BRASIL. *Coleção de Leis do Império*. Decisões 1834, p. 278.

²⁷⁷ MAMIGONIAN, B. Revisitando a “transição para o trabalho livre”, *op. cit.* p. 393.

²⁷⁸ BRASIL. *Coleção de Leis do Império*. Decisões 1834, p. 278.

²⁷⁹ BASTOS, A. C. T. *Cartas do Solitário*. 3ª Edição. São Paulo: Nacional, 1938, pp. 122-145.

²⁸⁰ *Idem*.

residentes em todas as capitais provinciais e, mediante autorização da Corte e do respectivo presidente de província, a pessoas de fora das capitais. Ou seja, como visualizou Tavares Bastos, os serviços dos africanos livres poderiam ser arrematados por pessoas “de qualquer lugar do Império”.²⁸¹ Entre suas denúncias, Bastos enfatizou ainda que o prazo de vigência da tutela, de quatorze anos, não foi respeitado pelo Estado e tampouco por particulares, além de que uma vez arrematados os africanos livres eram simplesmente tratados como escravos.

A redução dos traficados ilegalmente à condição de escravos junto aos arrematantes particulares também foi enfatizada pela historiografia recente. Entre os concessionários particulares predominavam pessoas de relativo prestígio social – da elite política ou que por algum motivo foram recompensadas pelo governo imperial – mais do que pessoas com capital acumulado. Nas propriedades particulares os africanos livres compartilhavam suas vivências com os escravos. Beatriz Mamigonian, analisando os concessionários do Rio de Janeiro, enfatizou a proximidade entre africanos livres e escravos nas propriedades particulares: “um africano livre recém-chegado na casa de um arrematante não seria mais bem tratado do que seus escravos antigos só porque ele era juridicamente livre.”²⁸² Os serviços realizados pelos africanos livres, junto aos concessionários particulares, não diferiam dos serviços dos escravos. Mamigonian identificou que no Rio de Janeiro os africanos livres homens cozinhavam, cultivavam roças e trabalhavam como cocheiros; as mulheres, por seu turno, trabalhavam como cozinheiras, lavadeiras, costureiras e também cuidavam das crianças de seus arrematantes. Algumas destas pessoas não podiam sair do ambiente doméstico, mas outras tinham maior liberdade para circular pela cidade.²⁸³

Também era comum o aluguel dos serviços dos africanos livres por seus concessionários, através de anúncios nos jornais, para ocupações domésticas em geral. Mamigonian afirmou que este era um negócio particularmente lucrativo, pois os rendimentos de um mês de aluguel podiam pagar os 12 mil-réis anuais estipulados como “salário” dos africanos livres e que deveriam ser remetidos ao governo. Mas, por outro lado, também eram comuns arranjos junto aos concessionários que possibilitavam o acúmulo de pecúlio pelos africanos livres. Neste tipo de arranjo enfatizou a autora que tudo “o que os africanos livres ganhavam além do que tinham de pagar a seus

²⁸¹ *Idem.*

²⁸² MAMIGONIAN, B. Revisitando a “transição para o trabalho livre”, *op. cit.* pp. 394-95.

²⁸³ *Ibid.*, pp. 395-96.

concessionários ficava com eles.”²⁸⁴ O ganho sobre si nas ruas do Rio de Janeiro também aproximava as experiências de escravos e africanos livres.

A partir destas características, e do predominante engajamento em atividades não-produtivas, Beatriz Mamigonian afirma que no Rio de Janeiro os africanos livres concedidos a particulares adentraram o mercado de trabalho não como pessoas livres, mas como escravos. Fora da Corte esta aproximação entre resgatados do tráfico ilegal e escravos também parece ter sido a tônica entre os arrematantes particulares. Considerando a insolvência de arrematantes da província de São Paulo com relação aos “salários” estipulados nos contratos de arrematação dos africanos livres – e enfatizando que devido aos baixos valores destes contratos e às posses dos arrematantes esta inadimplência não deve ser entendida como uma incapacidade de pagamento – a historiadora Enidelce Bertin afirma que:

O não recolhimento dos salários, somando-se à utilização dos africanos como escravos, pode estar alinhado à concepção dos arrematantes de que os africanos arrematados não eram livres de fato. A ineficácia do controle do Estado sobre o cumprimento dos termos legais que beneficiavam os africanos livres, bem como na contenção dos abusos por parte dos arrematantes, certamente contribuíram para aquela situação.²⁸⁵

Se por um lado, como observado acima, a legislação relativa aos africanos livres tornava manifesta a condição jurídica livre dos traficados ilegalmente, ainda que uma condição de liberdade tutelada, por outro verificou-se com Tavares Bastos que mesmo no calor das discussões do período havia a percepção de que os africanos livres poderiam ser tratados como escravos junto aos concessionários particulares. Enidelce Bertin enfatizou esta discrepância entre a letra da lei e as práticas de arrematantes particulares que caminhavam na direção da continuidade da escravidão:

A naturalidade com que os concessionários descumpriam as determinações legais denuncia o cinismo com que tratavam a questão dos africanos livres em geral, o que não destoava da forma como a elite política havia encaminhado o tema. Embora fosse aceita a condição jurídica dos africanos ilegalmente importados, isso não resultava na defesa da liberdade efetiva dos arrematados por parte dos concessionários. Se o trabalho era o meio para a civilização e, portanto, uma preparação para a emancipação futura, a alegação da capacidade e dos vícios inerentes aos africanos eram formas de atrasar esse processo, configurando um horizonte de continuidade da escravidão.²⁸⁶

Na década de 1850 e na seguinte até 1864, ano da emancipação definitiva dos africanos livres no Brasil, os estabelecimentos públicos passaram a predominar como

²⁸⁴ *Ibid*, p. 397.

²⁸⁵ BERTIN, E. *Os meia-cara*, op. cit., p. 44.

²⁸⁶ *Ibid*, p. 48.

destino dos africanos sob tutela do governo imperial; entre os empreendimentos públicos que receberam os africanos livres destacavam-se presídios, fábricas, colônias militares, aldeamentos indígenas, colônias de povoamento e obras públicas como construção de estradas. Foi neste bojo que os empreendimentos da bacia do rio Tibagi receberam os africanos livres abordados neste capítulo. Neste sentido, penso ser relevante observar algumas das características presentes na prestação de serviços pelos africanos livres nas instituições e obras públicas imperiais e provinciais.

Em todo caso, recaía sobre os africanos livres a tutela exercida pelo governo imperial que se justificava pela necessidade de civilizá-los, de prepará-los para a condição plena de liberdade. Uma vez que a reexportação para o continente africano mostrou-se inviável, os africanos livres deveriam ser incorporados à sociedade brasileira em geral. De forma semelhante aos grupos indígenas, a civilização dos mesmos compreendia o fito de apagar os traços culturais que remetesse às suas etnias africanas, à África de modo geral, para que pudessem ser incorporados como brasileiros à sociedade nacional. Nas análises sobre os africanos livres de São Pedro de Alcântara buscou-se relacionar a forma de inserção dos africanos livres no aldeamento a este intuito do governo imperial em civilizá-los.

3.2 Os africanos livres e os empreendimentos públicos

O aldeamento indígena São Pedro de Alcântara, por intermédio do barão de Antonina, recebeu entre 1855 e 1856 grupos de africanos livres provenientes de outras regiões do Império. Os demais empreendimentos públicos da bacia do rio Tibagi – como a Colônia Militar do Jataí e os aldeamentos indígenas São Jerônimo e Pirapó – também foram contemplados com o fornecimento de africanos resgatados do tráfico ilegal. Muitos deles, como veremos mais adiante, transitaram e alternaram suas estadias entre estes empreendimentos. Na listagem mais abrangente elaborada por frei Timotheo de Castelnovo, 112 pessoas entre africanos livres e escravos da nação – a grande maioria composta por africanos livres – passaram por São Pedro de Alcântara entre a segunda metade da década de 1850 e a primeira metade da década seguinte. Os africanos livres remetidos aos empreendimentos da bacia do rio Tibagi inserem-se no período a partir do

qual os resgatados do tráfico ilegal foram direcionados a instituições e obras públicas, imperiais e provinciais, em detrimento das arrematações por particulares.

A recusa pelo governo imperial à concessão de africanos livres a particulares adquiriu um tom proibitivo no artigo 6º da lei número 581 de 1850:

Todos os escravos que foram apreendidos serão reexportados por conta do Estado para os portos donde tiverem vindo, ou para qualquer ponto fora do Império, que mais conveniente parecer ao Governo; e, enquanto essa reexportação se não verificar, serão empregados em trabalhos debaixo da tutela do Governo, não sendo em caso algum concedidos os seus serviços a particulares.²⁸⁷

O artigo deixa claro também que os africanos livres, enquanto as reexportações não fossem levadas a cabo, deveriam ser direcionados para trabalhos tutelados pelo governo imperial, ou seja, para empreendimentos públicos. Para Tavares Bastos, o “tom decisivo deste artigo é a prova mais concludente dos vexames nascidos da prática estabelecida por virtude de actos anteriores.”²⁸⁸ Esses “vexames” compreendiam a desconsideração do prazo de 14 anos na prestação de serviços, o não pagamento das cotas estipuladas e, evidentemente, a aproximação dos africanos livres à condição de escravos por parte dos arrematantes particulares.

Todavia, nas instituições e obras públicas a condição jurídica de livre também parece não ter evitado a justaposição entre africanos livres e escravos. No início da década de 1830, grande parte dos resgatados foi alocada no Rio de Janeiro, particularmente nos serviços públicos – Casa de Correção da Corte, Arsenal da Marinha da Corte, Fábrica de Pólvora da Estrela etc. Após o período de predomínio dos arremates por particulares, os africanos livres foram em grande medida enviados para diversas províncias – como as de São Paulo, Paraná, Bahia e Mato Grosso – e distribuídos entre os empreendimentos públicos provinciais e imperiais. Nestes espaços, tanto na Corte como nas províncias citadas, conviveram com escravos, libertos, livres pobres, imigrantes, sentenciados e militares.

Como destacado anteriormente, a Casa de Correção da Corte foi a primeira instituição a abrigar os resgatados do tráfico ilegal que permaneceram sob tutela do governo brasileiro. No centro de detenção, em processo de construção entre 1834 e 1850, a inicial falta de operários livres dispostos a este trabalho foi suprida com africanos livres. Em 1836 a Casa de Correção contava com 130 africanos livres e o

²⁸⁷ BRASIL. *Coleção de Leis do Império*. Lei 581 de 04 de setembro de 1850, artigo 6º.

²⁸⁸ BASTOS, A. C. T. *Cartas do Solitário*, *op. cit.*, p. 134.

administrador do empreendimento detinha total autoridade sobre os mesmos – da mesma forma que sobre presos, escravos e demais trabalhadores – inclusive podendo imputar penas aos que não cumprissem seus deveres. Na década de 1840 diversas obras estavam sendo realizadas no Rio de Janeiro e a mão-de-obra especializada era escassa. Neste contexto, os africanos livres que desempenhavam algum ofício – como ferreiro, pedreiro ou carpinteiro – por vezes eram disputados entre os empreendimentos públicos.²⁸⁹

Ressaltando a resistência dos africanos livres – que compreendia ações como fugas, relutância ao trabalho, alegação de doenças e mesmo a produção de um manifesto juntamente com presos sentenciados – o historiador Carlos Moreira de Araújo afirmou que os mesmos foram aproximados à condição dos escravos na Casa de Correção da Corte. Semelhante ao que ocorria entre os arrematantes particulares – “uma vez arrematados por particulares, o tratamento era idêntico ao dispensado aos cativos” – as “sucessivas tentativas de reexportação malogradas e a ausência de regras mais específicas para a utilização de sua mão-de-obra acabaram por empurrar esses trabalhadores [os africanos livres] para a escravidão, pura e simples.”²⁹⁰

O trabalho realizado por Carlos de Araújo apresenta a resistência dos africanos livres da Casa de Correção de Corte através do manifesto elaborado conjuntamente com presos sentenciados que acabou por destituir o administrador das obras da instituição carcerária. Tal resistência revela que os “africanos que ajudaram a redigir este documento [o manifesto] sabiam que eles não eram escravos e nem condenados da Justiça para serem mantidos em celas e ver tolhida a sua liberdade de circulação.”²⁹¹ Todavia, para os propósitos da presente reflexão é fundamental ressaltar que esta e outras ações de resistência – mobilização do aparato jurídico e de autoridades, fugas, relutância ao trabalho etc. – reforçam a afirmação, já destacada com Beatriz Mamigonian e com Enidelce Bertin relativa aos arrematantes particulares, de que também na Casa de Correção da Corte os africanos livres no período da tutela governamental permaneceram mais associados à condição de escravos do que à condição de livres.

A aproximação dos africanos livres à condição de escravos também foi predominante entre os empreendimentos públicos fora da Corte. Na província de São

²⁸⁹ ARAUJO, C. E. M. **Canteiros da Liberdade**: *op. cit.*, pp. 06-11.

²⁹⁰ *Ibid*, p. 08.

²⁹¹ *Ibid*, p. 19.

Paulo, o recebimento de africanos livres provenientes do Rio de Janeiro incrementou-se a partir de 1851 e, neste contexto, o fornecimento dos mesmos visava a atender as instituições públicas, na capital e no interior, e as obras públicas na região serrana. Para Tavares Bastos, este direcionamento dos africanos livres da Corte para lugares mais distantes atendia à necessidade de incrementar o controle sobre os tutelados.²⁹² Na província paulista instituições públicas da capital – como a Santa Casa, o Jardim Público, a Casa de Correção, a Fazenda Normal e os seminários de educação – receberam grupos relativamente reduzidos de africanos livres, ao passo que empreendimentos interioranos como a Fábrica de Ferro São João do Ipanema e as obras da Serra do Mar foram contemplados com contingentes mais avultados. A população de africanos livres nos estabelecimentos públicos de São Paulo em 1855 e 1856, segundo levantamentos realizados por Enidelce Bertin, compreendia 95 pessoas alocadas na fábrica São João do Ipanema e 92 nas obras serranas; por outro lado, na capital a Casa de Correção e o Jardim Público eram as instituições com maior número de africanos livres – respectivamente 11 e 10 pessoas.²⁹³

A falta de recursos financeiros e de trabalhadores dispostos a aceitar os trabalhos ofertados tornou o uso da mão-de-obra dos africanos livres fundamental para as obras públicas da província de São Paulo. Em 1844 a construção das estradas, como a que visava a interligar Santos à capital, era levada a cabo por escravos alugados por particulares e por escravos da nação. As tentativas de recrutamentos de trabalhadores livres – lavradores e imigrantes suíços, alemães e portugueses – não correspondiam às expectativas. O abandono dos postos de trabalhos, as queixas dos colonos e as enfermidades contraídas elevavam os custos e retardavam a construção das estradas. Portanto, afirmou Enidelce Bertin, “a opção pela utilização dos africanos livres nas obras insere-se naquele contexto de necessidade de um contingente grande de mão-de-obra, que fosse produtiva, passível de controle e, ao mesmo tempo, não onerosa.”²⁹⁴

Outro aspecto relevante destacado por Bertin refere-se à presença de crianças nos grupos de africanos livres concedidos às instituições e obras públicas de São Paulo. Segundo a autora, entre os africanos livres enviados do Rio de Janeiro para a província, no ano de 1852, mais da metade tinha até 20 anos de idade e cerca de 40% tinha até 14

²⁹² BASTOS, T. **Cartas do Solitário**, *op. cit.*, p. 143.

²⁹³ BERTIN, E. **Os meia-cara**, *op. cit.*, p. 50, quadro 03. A população do Jardim Público compreendia, além dos onze africanos livres, três filhos destes chamados na documentação utilizada pela autora de “crioulos livres”.

²⁹⁴ *Ibid*, p. 53.

anos. Este é mais um elemento que aproximava a condição dos africanos livres à condição de escravos nas obras públicas paulistas: “Ainda que se considere que as crianças menores acompanhavam os pais, a grande presença deles merece atenção porque certamente também eram usadas no trabalho, o que não destoava da prática comum do escravismo.”²⁹⁵

Outras localidades do Império, após a restrição à arrematação por particulares, também foram contempladas com o fornecimento de africanos livres. A província do Mato Grosso, de 1851 em diante, passou a receber africanos livres destinados à Sociedade de Mineração do Mato Grosso, localizada na região de Diamantino. Em 1853, o mapa populacional elaborado pela referida sociedade contabilizava 97 africanos livres cedidos pelo governo imperial, sendo 77 homens e 20 mulheres. Semelhante ao observado por Enidelce Bertin para região serrana paulista, a historiadora Zilda Moura identificou que junto à Sociedade de Mineração mato-grossense a maioria esmagadora dos africanos livres – incluindo as mulheres – trabalhava nos serviços pesados de abertura de estradas e também de desvio de rios. Há registros de proliferação de doenças entre os africanos e mesmo de óbitos causados por “febre catarral”.²⁹⁶

Os mapas populacionais analisados por Moura revelam ainda a presença de crianças filhas de africanos livres vivendo nas mesmas condições de seus pais, inclusive acossadas por doenças, tendo sido registrado o óbito de um menino filho de uma africana em março de 1859.²⁹⁷ O trabalho de Zilda Moura apresenta as impressões obtidas no momento inicial de sua pesquisa de doutorado, no entanto, a partir destas primeiras análises a autora observa que aparentemente os africanos livres alocados na Sociedade de Mineração do Mato Grosso permaneceram em condições semelhantes às condições relegadas aos escravos. Para tanto Moura enfatizou, além da natureza dos trabalhos desempenhados já destacada acima, a vigilância e o controle que recaíam sobre os africanos livres. Com relação a este último aspecto, afirma a autora que “os filhos dos africanos livres e os próprios trabalhadores denominados pela lei como ‘livres’ recebiam um ‘número de matrícula’ para *controle*, o que comprovava a condição de fato de trabalhador escravizado.”²⁹⁸

²⁹⁵ *Ibid*, p. 55.

²⁹⁶ MOURA, Z. Livres para o Trabalho: os africanos livres do Mato Grosso – 1852-1864. In: **Anais do IV Encontro Escravidão e Liberdade**. Curitiba: UFPR, 2009. pp. 05-06.

²⁹⁷ *Ibid*, p. 10, quadro 06 em “observações”.

²⁹⁸ *Ibid*, p. 06. Itálico da autora.

Os trabalhos acima citados, tanto os que se debruçaram sobre a arrematação dos serviços dos africanos livres por particulares quanto os que focalizaram os empreendimentos públicos, apresentaram as ações de resistência dos tutelados através de fugas, relutância ao trabalho, mobilização de autoridades etc. Todavia, neste momento buscou-se enfatizar que, a despeito de seu intento de assegurar a liberdade aos resgatados do tráfico ilegal, a categoria jurídica dos africanos livres compreendia ambigüidades que posicionaram os negros e negras nela enquadrados, e mesmo seus filhos, mais próximos à condição de escravos do que à condição de livres. As próprias ações de resistência dos africanos livres identificadas pela historiografia ratificam esta proximidade com o tratamento dispensado aos escravos. Os abusos e o desrespeito às estipulações legais por parte dos arrematantes particulares, bem como a natureza dos trabalhos desempenhados e as restrições à liberdade observadas nos empreendimentos públicos, revelam um entendimento disseminado pela sociedade imperial que associava a naturalidade e a descendência africanas à instituição da escravidão.

Como comentado acima, a ambigüidade da categoria jurídica dos africanos livres foi observada e denunciada até mesmo no período de sua vigência através das *Cartas do Solitário* de Tavares Bastos. Este, inclusive, criticou também o envio de africanos livres já emancipados da tutela governamental para regiões longínquas do Império. Bastos concordava que o governo deveria “tomar providências sobre os libertos, afim de que não resultem de sua aglomeração distúrbios e acometimentos contra a ordem pública.”²⁹⁹ Entretanto, referindo-se ao envio de trinta africanos livres emancipados para a província do Amazonas, o autor afirmou que, “concedida a emancipação, não deve ser ella sophismada, arrancando-se o africano do lugar onde viveu e manteve relações, para um outro ponto distante, a arbítrio do governo”.³⁰⁰

A distribuição dos africanos livres ainda sob tutela do governo imperial para empreendimentos fora da Corte, após 1850, pode ser entendida também como um mecanismo voltado a assegurar a ordem na sede do Império e evitar os possíveis problemas decorrentes da aglomeração de pessoas africanas e afrodescentes e, no entanto, livres. O envio de africanos livres para a longínqua bacia do rio Tibagi na província do Paraná compreendia também este intuito, além da motivação mais pragmática de viabilizar a ocupação da região e disponibilizar a mão-de-obra dos

²⁹⁹ BASTOS, T. *Cartas do Solitário*, op. cit., p. 143.

³⁰⁰ *Ibid*, p. 145.

tutelados para os trabalhos pesados como, por exemplo, a abertura de estradas e a derrubada da mata.

Nas análises sobre a documentação relativa aos africanos livres do aldeamento indígena São Pedro de Alcântara considerou-se os aspectos pertinentes à condição jurídica dos resgatados do tráfico ilegal e tutelados pelo governo brasileiro. Particularmente, atentou-se à proximidade entre esta condição e as condições vivenciadas por escravos e ao posicionamento dos negros e negras em geral – escravos, libertos e africanos livres – no estrato mais baixo da hierarquia social do período imperial.

3.3 Os africanos livres na bacia do rio Tibagi

Como citado no início deste capítulo, na fundação do aldeamento indígena São Pedro de Alcântara, em 1855, havia alguns negros realizando trabalhos iniciais como a derrubada da mata. Estes negros, num total de 12 pessoas, foram cedidos pela Colônia Militar do Jataí e é provável que a condição dos mesmos fosse a de escravos da nação. No entanto, no mesmo ano e no ano seguinte outros negros e negras foram remetidos ao aldeamento e entre estes seguramente a maioria era composta por africanos livres. Seguindo as estipulações do governo imperial, frei Timotheo de Castelnuovo elaborou diversas listas relativas aos negros e negras enviados a São Pedro de Alcântara e aos outros aldeamentos da região. Estas listas, conjuntamente com os registros de batismo do aldeamento, constituem o corpo documental principal do presente capítulo.

As 12 pessoas que serviram nos trabalhos iniciais de fundação de São Pedro de Alcântara foram descritas por frei Timotheo de Castelnuovo como *escravos* e estavam alocadas na Colônia Militar do Jataí. Poucos meses depois, em agosto de 1855, já havia negros residindo no aldeamento e o missionário elaborou uma listagem na qual os descreveu utilizando também o termo *escravos*.³⁰¹ No entanto, em listas posteriores muitos deles foram definidos como africanos livres. Em listagens também elaboradas entre agosto e setembro de 1855 frei Timotheo de Castelnuovo substitui o termo *escravos* pelo termo *negros*, entretanto, em 20 de abril de 1856 voltou a intitular outra lista da seguinte maneira: “Nome e número dos escravos da nação pertencentes a S.

³⁰¹ Cronológico, p. 248. In: **Boletim do IHGEP**, *op. cit.*.

Jerônimo.”³⁰² Mais uma vez encontram-se nesta lista pessoas que posteriormente foram definidas como africanas livres.

Estes indícios sugerem que nos primeiros meses de seu trabalho no Tibagi o missionário capuchinho desconhecia a categoria específica dos africanos livres e utilizava de forma generalizada o termo *escravos* para se referir aos negros do aldeamento. Ou talvez conhecesse a especificidade dos africanos livres mas simplesmente não julgasse necessária a distinção, preferindo referir-se de forma generalizada a escravos e africanos livres por termos como *negros* e *escravos*. Na lista de 1856 do aldeamento São Jerônimo, inclusive, frei Timotheo foi mais específico e utilizou a expressão *escravos da nação*, seguramente enfatizando a tutela ou o pertencimento dos negros ao governo imperial.

Como destacado acima, não se tratava apenas de escravos da nação, pois posteriormente muitos dos negros desta lista foram descritos como africanos livres. Ou seja, neste momento inicial a especificidade da condição dos africanos livres era desconhecida ou mesmo desprezada pelo missionário de São Pedro de Alcântara. Isso explicita que os africanos livres adentraram os aldeamentos da bacia do rio Tibagi mais próximos à condição de escravos pertencentes à nação brasileira do que à de livres tutelados. Esta questão será recuperada mais adiante, nas análises das listas do processo de emancipação da década de 1860.³⁰³ Por ora voltemos nossa atenção às características e às informações que foram depreendidas das listas de 1855 e de 1856.

Nas listagens elaboradas por frei Timotheo de Castelnuovo estão descritos o nome, a idade, a condição civil, o ofício e a nação dos negros e negras. Em São Pedro de Alcântara, segundo a lista de agosto de 1855, encontravam-se 33 pessoas descritas como *escravos*. No mesmo mês chegaram ao aldeamento outros 14 negros. Neste período também foi criado o aldeamento de Pirapó e ao missionário de São Pedro de Alcântara foi ordenado que fornecesse o necessário ao novo empreendimento: “Lhe foram acordados 10 negros e duas negras.”³⁰⁴ Menos de um ano depois, em abril de 1856, encontrava-se no aldeamento São Jerônimo 26 pessoas que foram descritas como “escravos da nação pertencentes a S. Jerônimo.”³⁰⁵ Nas listagens não há repetição dos

³⁰² *Ibid*, p. 254.

³⁰³ Devido a esta indefinição na documentação da década de 1850, e à possibilidade de haver escravos da nação listados conjuntamente com os africanos livres, optei por utilizar neste momento o termo *negros* para me referir aos listados.

³⁰⁴ Cronológico, p. 248. In: **Boletim do IHGEP**, *op. cit.*.

³⁰⁵ *Ibid*, p. 254.

nomes das pessoas listadas – salvo engano, nenhum negro ou negra figurou em mais de uma destas listas. Considerando este aspecto, pode-se afirmar que entre 1855 e 1856 viviam nos aldeamentos do rio Tibagi, no mínimo, 85 negros e negras.

Tabela II: Negros e negras presentes nos aldeamentos do rio Tibagi, 1855 e 1856.

Aldeamentos	Homens			Mulheres			total
	Africanos	crioulos	Total	africanas	crioulas	total	
S. P. Alcântara	20*	03	23	03	07	10	33
S. P. Alcântara	05	05	10	03	01	04	14
Pirapó	09**	01	10	01	01	02	12
S. Jerônimo	16***	–	16	06	04	10	26
Total	50	09	59	13	13	26	85

Fonte: Listas dos negros e negras presentes nos aldeamentos da bacia do rio Tibagi, 1855 e 1856. Cronológico, p. 248-54. In: **Boletim do IHGEP**, *op. cit.*.

* Neste total encontra-se Dionísio – 20 anos, roceiro – cuja *nação* não foi descrita. Neste caso é difícil inferir sua naturalidade, pois pela sua tenra idade pode tanto ter nascido na África como na América. No entanto, a maioria das pessoas listadas com idades semelhantes era de origem africana, aspecto que motivou sua inserção entre os nascidos na África. ** Neste total encontra-se Raimundo – solteiro, 27 anos, roceiro – que também não teve sua *nação* descrita. Pelo mesmo motivo do caso supra optou-se por inseri-lo entre os nascidos na África. *** Neste total encontra-se Marcelino – solteiro, 50 anos, roceiro – sem descrição de sua *nação*. Devido à sua idade mais avançada é possível afirmar que o mesmo nasceu em solo africano.

Nestas listagens da década de 1850 pode-se observar que do total de 85 pessoas, 59 eram homens e 26 eram mulheres. Esta proporção desigual pode ser entendida como decorrente do tráfico de africanos para a América. Entre as procedências dos listados encontram-se diversas nações, etnias ou topônimos de origem africana: “Rebolo”, “Mina”, “Congo”, “Vassunde”, “Moçambique”, “São Tomé”, “Angola”, “Cambinda”, “Monjolo”, “Muteca”, “Macoa”. Por outro lado, destaca-se também o número expressivo de pessoas cuja *nação* foi descrita como “crioula” – dos 85 listados, 18 foram assim descritos. Entre estas dezoito pessoas, nove eram mulheres. Além destas, mais uma mulher, com 40 anos de idade em 1855, foi descrita como proveniente do “Piauí”. Outras três meninas – uma com dois meses de idade, outra com um ano e meio e a terceira com dois anos – não contaram com nenhuma referência no campo *nação*; pelas suas tenras idades pode-se afirmar que também nasceram em solo americano. Ou seja, entre as pessoas nascidas no Brasil havia uma proporção igualitária entre os sexos, inclusive com superioridade no número de mulheres.

A proporção equilibrada entre os nascidos na América aumenta ainda mais a superioridade numérica dos homens entre os nascidos na África. Excluindo os nascidos em solo americano, entre os negros dos aldeamentos da bacia do rio Tibagi havia 50 homens e 13 mulheres. Relacionando estes dados com a condição civil dos listados,

tem-se que entre as mulheres, além de quatro meninas listadas ou como “inocentes” ou sem referência no campo *condição*, apenas outras duas adultas foram referidas como “solteiras”. Todas as demais, 20 ao todo, estavam casadas quando chegaram aos aldeamentos.³⁰⁶ As duas mulheres adultas solteiras nasceram em solo americano. Por outro lado, 36 homens foram listados como “solteiros” e outros dois como “viúvos”, além de Delfino que não teve o campo *condição* preenchido. Apenas 20 do total de 59 homens estavam casados quando chegaram aos aldeamentos.³⁰⁷ Relacionando o estado civil com o continente de nascimento – África ou América – pode-se observar que entre os nove homens crioulos listados, oito eram solteiros, ou seja, entre os 20 homens casados apenas um nasceu em solo americano. Já entre as mulheres, sete das treze crioulas eram casadas – as únicas solteiras eram as duas adultas e as quatro meninas acima citadas. Todas as treze africanas estavam casadas à época da elaboração das listagens.

Dois aspectos se revelam aqui. Primeiramente pode-se observar uma forte endogamia de grupo entre os negros que aportaram nos aldeamentos da bacia do rio Tibagi. Frei Timotheo de Castelnuovo listou cada um dos casais em sequência – primeiramente o homem e em seguida a mulher. Isso pode ser confirmado através de outras documentações que serão comentadas logo em seguida. Há apenas um homem e uma mulher descritos como casados que figuram isoladamente e em listas distintas. Talvez fossem esposa e esposo que por algum motivo se separaram e se reencontraram em São Pedro de Alcântara. Entretanto, os outros 19 casais podem ser identificados nas listas, revelando a endogamia de grupo nas alianças matrimoniais dos negros e negras dos aldeamentos da bacia do rio Tibagi. Em segundo lugar observa-se a maior dificuldade dos crioulos para tecer laços matrimoniais. Entre as mulheres as duas únicas adultas solteiras eram nascidas na América. Entre os homens, dos 50 africanos 19 eram casados, sendo que sete entre os oito crioulos eram solteiros.

As listas da década de 1850 também compreendiam o campo *ofício*. A ocupação mais frequente entre os negros e negras listados era a de “roceiro”. Ao todo, 39 pessoas – 36 homens e 03 mulheres – foram assim descritas. Mas entre as mulheres a ocupação mais frequente era a de “costureira” – oito referências –, seguida pelas ocupações de

³⁰⁶ Neste total optou-se por incluir Inês – 20 anos, cozinheira, descrita como “Cambinda” – que foi listada como solteira, mas que contou com a informação de ter se casado com Paolo menos de 15 dias depois da data da referida lista.

³⁰⁷ Neste total optou-se por incluir Paolo – 20 anos, roceiro, “Cambinda” – listado como solteiro, mas que logo em seguida se casou com Inês.

“cozinheira” e de “servente” que contaram com quatro referências cada. Entre as demais adultas duas foram descritas como “lavadeiras” e uma como “faxineira”, além das três roceiras. As quatro restantes eram as meninas listadas, todas menores de dois anos de idade. Já entre os homens, observa-se que do total de 59 pessoas quase dois terços eram roceiros – 36 ao todo. Além destes havia em São Pedro de Alcântara quatro “funileiros”, quatro “serventes”, três “ferreiros” e um “pintor” – provavelmente provenientes da Fábrica de Ferro São João de Ipanema. Entre os restantes dois foram descritos como “pedreiros”, um como “tropeiro”, um como “carroceiro”, um como “campeiro” e outro como “carpinteiro”, além de dois cujos ofícios não puderam ser por mim identificados – um descrito como “careiro” e outro como “mordador”. Finalmente, dois homens foram descritos como incapazes e um não teve ofício algum assinalado. De maneira geral, entre as ocupações dos negros que foram remetidos aos aldeamentos da bacia do rio Tibagi verifica-se, inicialmente, que a maioria dos homens – pouco menos de dois terços – era composta por roceiros. No entanto, observa-se também o número expressivo de homens com ofícios especializados.

Finalmente, nas listas de 1855 e 1856 constam as idades dos negros e negras presentes nos aldeamentos do rio Tibagi. Mais da metade dos listados encontrava-se com idades variando entre 20 e 29 anos – 30 homens e 14 mulheres. Apenas as quatro meninas com menos de dois anos podiam ser consideradas crianças; entre os homens os mais novos eram seis jovens com idades entre 12 e 19 anos. Na faixa etária entre 30 e 39 anos havia apenas quatro homens e uma mulher; na faixa entre 40 e 49 anos de idade encontravam-se nove homens e três mulheres. Com mais de 50 anos havia dez homens e três mulheres.

Tabela III: negros e negras dos aldeamentos em 1855 e 1856 por faixa etária.

Idades (anos)	homens	mulheres	total
0-09	–	04	04
10-19	06	01	07
20-29	30	14	44
30-39	04	01	05
40-49	09	03	12
50 ou mais	10	03	13
Total	59	26	85

Fonte: Listas dos negros e negras presentes nos aldeamentos da bacia do rio Tibagi, 1855 e 1856. Cronológico, pp. 248-54. In: **Boletim do IHGEP**, *op. cit.*.

Surpreende nas faixas etárias dos negros e negras dos aldeamentos o total de 44 pessoas com idades variando entre 20 e 29 anos. Ademais, os quatro homens e a mulher

relacionados na faixa etária entre 30 e 39 anos foram descritos com a idade de 30 anos. Ou seja, se se alargar a faixa etária dos 20 aos 29 anos de forma a abarcar os que foram descritos com a idade de 30 anos, observa-se um total de 49 pessoas compreendidas nesta faixa etária – 34 homens e 15 mulheres. Isso significa que entre todos os negros e negras listados entre 1855 e 1856 quase dois terços foram descritos com idades variando entre 20 e 30 anos. Somados aos mais jovens, tem-se que 60 dos 85 listados foram identificados com idades até 30 anos. Tomando as descrições etárias realizadas por frei Timotheo de Castelnovo como verdadeiras, estes 60 negros e negras nasceram de 1825 em diante, ou seja, alguns às vésperas e a maioria após a proibição brasileira do tráfico atlântico.

De maneira geral estas são as características dos negros e negras dos aldeamentos da bacia do rio Tibagi que podem ser apreendidas das listagens de 1855 e 1856. Em resumo, tratava-se de um conjunto de pessoas em que predominavam os homens, os nascidos na África, os roceiros de ofício e os com até 30 anos de idade. Também é possível observar, se os considerarmos enquanto grupo, o caráter endogâmico de suas relações matrimoniais e consequentemente, dada a superioridade numérica dos homens, o número elevado de solteiros entre estes. Entre as mulheres observa-se a maioria esmagadora de casadas, cujas exceções eram apenas as quatro crianças e duas crioulas adultas. Com relação aos matrimônios destaca-se ainda o maior número de casados entre os nascidos na África, em detrimento dos nascidos em solo americano. Sobre as ocupações dos listados a maioria de roceiros contrasta com ofícios mais especializados como pedreiro, carpinteiro, ferreiro e funileiro. É bastante provável que os ferreiros e funileiros fossem provenientes da Fábrica de Ferro São João do Ipanema.

As documentações analisadas revelaram também aspectos relativos às movimentações dos negros e negras entre os empreendimentos da bacia do rio Tibagi, e mesmo entre a província do Paraná e as províncias do Mato Grosso e de São Paulo, além de disputas envolvendo os estabelecimentos e obras públicos e particulares. Entre os aldeamentos o trânsito dos negros e negras foi relativamente intenso. Como já citado anteriormente, em 1855 frei Timotheo de Castelnovo discriminou os 12 negros que foram remetidos de São Pedro de Alcântara para o aldeamento Pirapó.³⁰⁸ Na segunda metade da década de 1850 vários negros transitaram entre os aldeamentos São Pedro de

³⁰⁸ Cronológico, p. 248. In: **Boletim do IHGEP**, *op. cit.*.

Alcântara, São Jerônimo e Pirapó. Na década seguinte alguns foram remetidos ao aldeamento Santo Inácio – constituído a partir da mudança de local de Pirapó – e ainda outros foram deslocados para a região do rio Ivaí.³⁰⁹ Este trânsito dos negros entre os aldeamentos pode ser compreendido a partir do Regulamento das Colônias Indígenas do Paraná e do Mato Grosso, de 1857, que determinava que São Pedro de Alcântara – o mais bem estabelecido dentre os aldeamentos destas regiões – auxiliasse na viabilização dos demais aldeamentos.³¹⁰

Entre os negros listados em 1855 e 1856 encontravam-se alguns provenientes da Fabrica de Ferro São João de Ipanema. Utilizando documentação alocada no Arquivo do Estado de São Paulo, Beatriz Mamigonian destacou que do grupo de 28 minas que em 1849 foram remetidos para a referida fábrica, “sete deles foram transferidos para a província do Paraná no início dos anos 1850, a cargo do Barão de Antonina, que estava envolvido em projetos de colonização com os índios”.³¹¹ Infortunadamente não obtive acesso aos nomes destes sete africanos livres. Há entre os 85 listados em 1855 e 1856 nove africanos descritos como “Minas”, no entanto, oito deles eram roceiros e um era servente. Entre os quatro funileiros presentes nas referidas listas três eram crioulos e o outro foi descrito como “S. Tomé”; entre os três ferreiros listados, um foi descrito era crioulo, outro como “Angola” e o terceiro como “Rebolo”.³¹² Ou seja, os sete africanos livres enviados da Fábrica de Ferro de Ipanema para a província do Paraná não eram os ferreiros e funileiros que em 1855 se encontravam em São Pedro de Alcântara. Entretanto, em uma das listas elaboradas para o processo de emancipação, analisadas em seguida, frei Timotheo de Castelnuovo listou dez pessoas, entre as quais algumas provenientes da referida fábrica. Nesta lista constam um dos funileiros e outras duas pessoas que integravam o grupo de 14 negros e negras que em agosto de 1855 chegaram a São Pedro de Alcântara.³¹³ As informações são um pouco dispersas mas permitem afirmar que o aldeamento recebeu outros africanos livres provenientes da fábrica

³⁰⁹ *Ibid*, pp. 254-65; DEAP, ap. 209, vol. 13, 272-73. Como já comentado anteriormente, em 1861 o aldeamento Pirapó foi deslocado e renomeado como aldeamento Santo Inácio do Paranapanema. O rio Ivaí fica no estado do Paraná, a oeste do rio Tibagi correndo em direção ao rio Paraná, junto ao qual se localizava a colônia Teresa que abrigava imigrantes franceses.

³¹⁰ Regulamento das Colônias Indígenas do Paraná e do Mato Grosso, 1857. In: CUNHA, Manoela. **Legislação indigenista do século XIX**, *op. cit.*.

³¹¹ MAMIGONIAN, B. Do que “o preto mina” é capaz: etnia e resistência entre africanos livres, p. 81, nota 22. In: *Afro-Ásia*, 24 (2000).

³¹² Cronológico, pp. 248-49. In: **Boletim do IHGEP**, *op. cit.*.

³¹³ Relação enviada por frei Timotheo de Castelnuovo à presidência da província do Paraná, 1864. DEAP, ap. 187, vol. 12, pp. 221-22.

paulista, além dos sete minas identificados por Mamigonian. Por outro lado, se africanos livres foram remetidos da Fábrica de Ferro de Ipanema para São Pedro de Alcântara, o inverso também ocorreu. Em agosto de 1858 frei Timotheo de Castelnuovo relatou ter recebido ofício provincial ordenando o reenvio de alguns negros à dita fábrica. O missionário remeteu “para a Fábrica de Ferra d’Ipanema doze escravos da Nação”.³¹⁴

De maneira geral, os negros e negras presentes na bacia do rio Tibagi trabalhavam para os empreendimentos estatais da região que compreendiam, além dos aldeamentos, a Colônia Militar do Jataí. Trabalhavam ainda em obras públicas como a abertura de estradas. O trânsito dos mesmos entre os aldeamentos, a colônia militar e as obras públicas também era freqüente. Em 28 de agosto de 1855 frei Timotheo de Castelnuovo relatou ter recebido

um ofício do Exmo. Sr. Barão de Antonina em conformidade das ordens do Ministério do Império, que mandara de por a disposição do Sr. Doutor Feliciano Prates a metade dos negros aqui existentes, todos os mais trabalhadores, inclusive os índios por causa de grandes transportes para a província do Cuiabá.³¹⁵

Feliciano Nepumoceno Prates era engenheiro civil e trabalhava para a Colônia Militar do Jataí em meados da década de 1850. Em outubro de 1855 frei Timotheo de Castelnuovo afirmou ter enviado 15 negros a Prates, como ordenara um ofício provincial, mas em 1856 estes negros retornaram a São Pedro de Alcântara. Neste mesmo ano o missionário de São Pedro de Alcântara afirmou ter recebido outro ofício provincial ordenando o envio de “18 escravos da Nação” ao engenheiro civil; frei Timotheo lhe enviou os 15 negros que estavam na Colônia Militar do Jataí, além de outros três.³¹⁶ Em 1858 Prates ocupava-se na abertura da estrada entre o posto militar e os fundos da Fortaleza, fazenda interligada por estrada à vila de Tibagi. Prates utilizou na empreitada a mão-de-obra dos negros. No entanto, em setembro do mesmo ano Joaquim Francisco Lopes – então diretor do aldeamento São Jerônimo – solicitou à presidência da província o envio de um casal de africanos, que estava trabalhando com Feliciano Prates, para realizar serviços domésticos no referido aldeamento.³¹⁷ Um mês e meio depois o engenheiro civil respondeu que cumpriria a ordem expedida pela

³¹⁴ Cronológico, p. 258. In: **Boletim do IHGEP**, *op. cit.*.

³¹⁵ *Ibid*, pp. 247-48.

³¹⁶ *Ibid*, pp. 254-55.

³¹⁷ Ofício de Joaquim Francisco Lopes à presidência da província do Paraná, 1858. DEAP, ap. 77, p. 123.

província, mas não sem enfatizar a falta que faria o casal na abertura da estrada.³¹⁸ Além de revelar indícios sobre o trânsito dos negros pela região do rio Tibagi, este caso deixa transparecer as disputas em torno do uso da mão-de-obra dos mesmos por pessoas vinculadas às iniciativas estatais.

Sobre o uso da mão-de-obra dos negros por particulares, em 1862 frei Timotheo de Castelnuovo comunicou à presidência da Província que o “escravo da Nação” João, pertencente a São Pedro de Alcântara, foi levado para o Mato Grosso por Estanislau Marcondes de Oliveira. Três meses depois o presidente da província do Mato Grosso informou ao presidente da província do Paraná que desconhecia o paradeiro de Marcondes de Oliveira, mas em junho de 1863 afirmou que o africano João já estava voltando para o aldeamento São Pedro de Alcântara.³¹⁹ Outro caso refere-se ao engenheiro Feliciano Nepumoceno Prates. Em outubro de 1860, o então diretor do aldeamento Pirapó enviou à presidência da província do Paraná uma relação dos negros solicitados ao aldeamento que estariam trabalhando nas fazendas de Prates. Este comunicou à mesma presidência que chegaram à sua fazenda dois negros que haviam fugido de São Jerônimo, alegando viverem em situação precária, e afirmou que os mesmos ficariam na dita fazenda aguardando ordenação provincial a respeito.³²⁰ Apenas em 08 de dezembro de 1861 frei Timotheo de Castelnuovo relatou terem chegado a São Pedro de Alcântara cinco negros adultos e outros quatro menores recebidos de Feliciano Prates.³²¹

As movimentações dos negros e negras entre os aldeamentos indígenas da região do Tibagi, entre estes e a Colônia Militar do Jataí, entre a Fábrica de Ferro de Ipanema e São Pedro de Alcântara – e também os deslocamentos para a fazenda do engenheiro Feliciano Prates e para outras regiões como a província do Mato Grosso – sugerem que uma das maiores dificuldades encontradas pelos mesmos, no período anterior ao processo de emancipação dos africanos livres, era a de deitar raízes e tecer vínculos mais estreitos com a sociedade local. Pelo menos entre a chegada dos negros e negras à bacia do rio Tibagi e o processo de emancipação da década de 1860, a documentação analisada não revelou um enraizamento mais sólido na região e tampouco o

³¹⁸ Ofício de Feliciano Nepumoceno Prates à presidência da província do Paraná, 1858. DEAP, ap. 79, p. 123.

³¹⁹ Ofícios de frei Timotheo de Castelnuovo à presidência da província do Paraná, 1862. DEAP, ap. 145, p. 412; ap. 152, p. 197; ap. 165, pp. 05-08.

³²⁰ Ofício de Feliciano Nepumoceno Prates à presidência da província do Paraná. DEAP, ap. 98, pp. 214-15; ap. 99, p. 74.

³²¹ Cronológico, p. 261. In: **Boletim do IHGEP**, *op. cit.*.

estabelecimento de laços sociais junto aos indígenas ou a pessoas não indígenas e não negras. Diante disso, buscaram-se analisar os documentos relativos ao processo de emancipação dos africanos livres e também os registros batismais do aldeamento visando rastrear os africanos livres no período pós-emancipação e verificar a possibilidade de uma inserção mais sólida no contexto da sociedade local.

3.4 O processo de emancipação dos africanos livres

Em meados da década de 1860 foram elaboradas outras listas dos negros e negras dos aldeamentos da bacia do rio Tibagi em virtude do processo de emancipação dos africanos livres. Naquele momento a diferenciação entre escravos e africanos livres tornou-se necessária e a documentação é rica neste sentido. Aqui retomo a discussão sobre a condição dos africanos livres em São Pedro de Alcântara e também no aldeamento São Jerônimo. Na seção supra, a partir das listas da década de 1850 e de outros documentos, identificou-se que os africanos livres foram inseridos nos aldeamentos mais próximos à condição de escravos pertencentes à nação do que à condição de livres. O desconhecimento ou mesmo o desprezo da situação específica em que se encontravam os africanos livres nas listas acima analisadas é sintomático desta inserção indistinta que os aproximava aos escravos da nação que também integravam os negros e negras dos aldeamentos. A documentação analisada nesta seção revela a dificuldade para distinguir africanos livres e escravos nos aldeamentos da bacia do Tibagi – aspecto que ratifica a inserção indistinta identificada acima – mas também aponta um horizonte em parte distanciado da condição de escravos para os africanos livres frente ao processo de emancipação.

Em junho de 1864 frei Timotheo de Castelnuovo definiu a “Relação dos africanos da Nação que existem em São Pedro de Alcântara”.³²² Nesta lista constam dez negros definidos como “escravos” – oito homens e duas mulheres. A maioria destas pessoas se encontrava com mais de 50 anos e era proveniente do continente africano. Seis homens eram solteiros, os outros dois e as duas mulheres eram casados. Sobre a procedência destas pessoas descritas como escravos, o missionário afirmou que “vieram

³²² Relação enviada por frei Timotheo de Castelnuovo à presidência da província do Paraná, 1864. DEAP, ap. 187, vol. 12, pp. 221-22.

do Rio de Janeiro de diversas repartições, e da Fábrica de Ferro de Ipanema; por intermédio do Exmo. Sr. Barão de Antonina, e não existem nestas colônias documentos, a exceção dos que vieram do Arsenal da Marinha.”³²³

Nesta mesma listagem, outras quinze pessoas foram definidas como “livres”. Em comparação aos escravos acima referidos, três aspectos saltam aos olhos: as idades, os estados civis e as procedências. Entre os listados como livres, todos tinham entre 24 e 33 anos de idade e apenas quatro homens eram solteiros; as demais pessoas o foram como casadas. Com relação às procedências, observa-se a seguinte descrição de frei Timotheo de Castelnovo: “vieram diretamente (sic) do litoral onde foram aprisionados; alguns deles têm suas papeletas que provam serem africanos livres.”³²⁴ Também estão relacionadas nesta lista doze pessoas definidas como “menores”. Com idades variando entre um e nove anos, todas foram descritas, como era de se esperar, como crioulas e como solteiras.

Ainda na mesma listagem, o missionário relacionou cinco homens em situação desconhecida: “vieram da Fábrica de Ferro, porém não há documento de suas condições”.³²⁵ Em outra oportunidade, na lista elaborada em março 1865, o missionário relacionou – além destes cinco homens – outros quatro também em situação duvidosa. Estes tinham mais de 50 anos e eram africanos.³²⁶ O rastreamento destes quatro homens nas outras listagens mostrou-se profícuo. Na lista anteriormente comentada, de junho de 1864, os mesmos foram descritos como “escravos”. Na de março de 1865 o foram como em situação duvidosa. Mas na relação de 1866, na qual frei Timotheo de Castelnovo relacionou os “africanos livres e escravos nacionais entrados e saídos do aldeamento São Pedro de Alcântara, como consta dos respectivos assentos”, três deles – além de outros quatro que já em 1864 foram definidos como em situação duvidosa – contaram com a descrição “emancipados”.³²⁷

Diferentemente da indistinção entre escravos e africanos livres verificada durante a década de 1850, no processo de emancipação da década de 1860 observa-se o esforço de frei Timotheo em identificar e diferenciar escravos e africanos livres. Muitas pessoas que na década de 1850 foram descritas como escravas passaram a ser africanas

³²³ *Idem.*

³²⁴ *Idem.*

³²⁵ *Idem.*

³²⁶ Relação enviada por frei Timotheo de Castelnovo à presidência da província do Paraná, 1865. DEAP, ap. 203, vol. 07, pp. 276-77.

³²⁷ Relação enviada por frei Timotheo de Castelnovo à presidência da província do Paraná, 1866. DEAP, ap. 231, vol. 03, pp. 219-21.

livres na década seguinte, enquanto outras permaneceram na condição de escravos da nação. No entanto, o que mais chama a atenção aqui é que negros e negras definidos como escravos também nas listas de 1864 e 1865 acabaram por ser enviados à capital da província como africanos livres e receberam cartas de emancipação. Neste sentido é reveladora a observação de frei Timotheo de Castelnuovo na listagem de janeiro de 1866 a respeito dos negros que ainda se encontravam nos aldeamentos: “Os existentes que se acham em São Pedro e em São Jerônimo são os escravos nacionais que vieram do Arsenal da Marinha: dos quais tenho solicitado a emancipação; tanto mais que já foram dos mesmos emancipados dois.”³²⁸ E aqui devemos considerar que nesta mesma listagem já encontravam-se, no mínimo, três emancipados que menos de dois anos antes tinham sido definidos como escravos e outros três que anteriormente estavam em situação duvidosa.

Tratam-se de casos em que escravos da nação foram beneficiados pelo processo de emancipação e considerados como africanos livres. E não foram casos isolados. No aldeamento de São Jerônimo, o diretor Joaquim Francisco Lopes e seu ajudante John Henrique Elliot elaboraram duas listagens para o processo de emancipação. Na lista de março de 1865 foram listados os “africanos livres residentes no aldeamento São Jerônimo que vão se apresentar ao Exmo. Sr. Presidente da Província para lhes passar suas cartas de emancipação.”³²⁹ Nesta figuram apenas dez homens, entre 25 e 62 anos de idade, todos de nações africanas. Três dos quais eram casados “com escrava do Estado”; os demais eram solteiros. Na outra lista de São Jerônimo, de dezembro de 1865, Joaquim Francisco Lopes foi mais específico e listou os africanos livres, seus filhos e os “escravos da Nação” do aldeamento.³³⁰ Ao todo quinze pessoas foram definidas como africanas livres: nove dos dez homens listados em março daquele ano, suas esposas e filhos. Os três homens que em março foram descritos como casados “com escrava do Estado”, em dezembro tiveram suas esposas, todas crioulas, descritas como africanas livres e emancipadas. O africano livre Manoel teve ainda seus dois filhos, um com 07 e outro com 09 anos de idade, descritos como africanos livres emancipados. No entanto, de acordo com a listagem de dezembro de 1865, cinco pessoas não tiveram a mesma sorte e permaneceram na condição de escravos da nação.

³²⁸ *Idem.*

³²⁹ Relação enviada por John Henrique Elliot à presidência da província do Paraná, 1865. DEAP, ap. 203, vol. 07, pp. 276-77.

³³⁰ Relação enviada por Joaquim Francisco Lopes à presidência da província do Paraná, 1865. DEAP, ap. 219, vol. 23, pp. 170-71.

Não foi possível na presente pesquisa adentrar os motivos pelos quais determinados escravos da nação foram beneficiados pelo processo de emancipação e se converteram em africanos livres, enquanto outros permaneceram como propriedade do Estado. No caso das esposas de São Jerônimo é possível que tal conversão tenha sido motivada justamente pelos laços matrimoniais tecidos com africanos livres. De qualquer forma, estamos diante de situações em que escravos pertencentes à nação foram emancipados como se fossem africanos livres. Estes ex-escravos puderam também vislumbrar as possibilidades abertas aos emancipados a partir do decreto de 1864.

Na documentação levantada encontram-se também as listas elaboradas pela Secretaria de Polícia do Paraná relativas aos africanos livres emancipados na província. Estes documentos exigiam dos emancipados a declaração do local em que iriam residir e o tipo de atividade que almejavam exercer. São informações sucintas mas que revelam indícios sobre as possibilidades vislumbradas pelos africanos livres no momento em que receberam suas cartas de emancipação. Em abril de 1865, 28 pessoas foram emancipadas em Curitiba.³³¹ Dentre estas, sete pessoas eram do aldeamento São Jerônimo, uma era da capital e as demais, vinte ao todo, eram de São Pedro de Alcântara. Entre os provenientes deste último, dez pessoas declararam que ficariam em Curitiba, cinco que residiriam em Castro e as outras cinco que voltariam ao aldeamento. Muitas destas pessoas, de ambos os aldeamentos, receberam naquela oportunidade a guarda de seus filhos e em suas declarações afirmaram que residiriam com seus respectivos cônjuges. Este é o caso de Cairo e Eugênia, provenientes de São Pedro de Alcântara, que receberam a guarda de seus quatro filhos menores e declararam que regressariam ao aldeamento. O casal Pantaleão e Edvirgem, também de São Pedro de Alcântara, declarou que iria residir em Castro. Já os casais Thomé e Rita, Paulo e Inês e Januário e Viridiana, todos do mesmo aldeamento, receberam a guarda de seus filhos e declararam que residiriam em Curitiba.³³²

Estas foram as opções, relativas ao local de residência, vislumbradas pelos emancipados de São Pedro de Alcântara: permanecer na capital provincial, dirigir-se à cidade de Castro ou regressar ao aldeamento. Entre os sete africanos livres provenientes de São Jerônimo observam-se opções semelhantes: três homens afirmaram que ficariam “nesta capital afim de tomar ocupação”, outros dois homens declararam que iriam

³³¹ Relação da Secretaria de Polícia da Província do Paraná, abril de 1865. DEAP, ap. 205, vol. 09, pp. 164-67.

³³² *Idem.*

residir em Castro e as outras duas pessoas, desta vez um homem e uma mulher, declararam que voltariam a São Jerônimo “afim de empregar-se”.³³³

Os africanos livres do aldeamento Santo Inácio e da colônia Tereza também receberam suas cartas emancipatórias na Secretaria de Polícia da Província. Em julho de 1865, quinze africanos livres do referido aldeamento dirigiram-se à capital. Mais uma vez as informações são lacunares e restringem-se a indicar o local para o qual os emancipados almejavam seguir e a atividade que visavam exercer. Entre as quinze pessoas encontravam-se doze homens e três mulheres. Apenas Alexandre e Américo, ambos solteiros e de nação “Mina”, declararam “ficar nesta capital a fim de tomar ocupação mediante salário.” Outras sete pessoas – entre as quais Sancho, Crispim e o casal Marco e Dionísia, esta última a única crioula da lista – declararam que voltariam ao aldeamento Santo Inácio também visando trabalho assalariado. O casal Samuel e Feliciano recebeu sua filha menor Florinda e declarou que seguiria “para o Jataí a fim de tomar ocupação.” Por fim, as quatro pessoas restantes declararam que iriam para São Pedro de Alcântara também buscando trabalho assalariado. Entre estas se encontrava Rogério, solteiro de nação “Angola”.³³⁴

Entre os seis africanos livres provenientes da colônia Tereza, também emancipados em julho de 1865, quatro declararam que ficariam “nesta capital a fim de tomar ocupação mediante salário”, enquanto que Francisco declarou que voltaria à dita colônia e Ambrósio que seguiria “para a Corte.”³³⁵

As opções declaradas não variavam muito – permanecer em Curitiba, dirigir-se a Castro e regressar aos aldeamentos ou à colônia Tereza, com a exceção de Ambrósio que vislumbrava seguir à Corte imperial. Neste sentido vale destacar que todos os negros descritos como de nação “Mina” declararam que residiriam em Curitiba e buscariam trabalho assalariado; nenhum mina afirmou que regressaria aos aldeamentos. Por outro lado, parte expressiva dos emancipados declarou que retornaria aos aldeamentos. Particularmente com relação a estes, é plausível que tal retorno estivesse relacionado à busca por uma estabilidade relativa diante do desenraizamento que acompanhou o tráfico atlântico e também, no caso dos africanos livres, das incertezas e

³³³ *Idem.*

³³⁴ Relação da Secretaria de Polícia da Província do Paraná, julho de 1865. DEAP, ap. 0209, vol. 13, pp. 274-75. Marcos casado com Gabriela e Marcos casado com Dionísia compõem um dos raros casos de homônimos entre os negros da bacia do rio Tibagi. Aqui as suas esposas, bem como o qualificativo “ferreiro” atribuído ao marido de Dionísia, evitaram qualquer confusão. Nos demais casos de homônimos há sempre um complemento que diferencia os nomes.

³³⁵ *Idem.*

deslocamentos forçados a que estiveram sujeitos no período da tutela do Estado. A opção por regressar aos aldeamentos sugere, inclusive, que já nutriam relativo enraizamento na região do rio Tibagi e que não desejavam rompê-lo após a emancipação.

No entanto, somente a declaração junto à Secretaria de Polícia não permite afirmar que parte dos africanos livres cumpriu o declarado e continuou residindo em São Pedro de Alcântara. Mais uma vez o rastreamento dos mesmos nos documentos produzidos pelo missionário frei Timotheo possibilitou esta confirmação, bem como a identificação dos emancipados que permaneceram no aldeamento. Esse período posterior ao processo de emancipação será abordado agora através da atuação dos africanos livres frente ao sacramento batismal e das relações compadrio tecidas junto a índios Guarani aldeados.

3.5 Batismos de indígenas e africanos livres em São Pedro de Alcântara

No capítulo anterior foram apresentadas as análises acerca das relações de compadrio entre indígenas aldeados em São Pedro de Alcântara e seus padrinhos não índios e não negros. Destacou-se que nenhum batismo com padrinhos indígenas pôde ser identificado – há apenas um caso que sugere o apadrinhamento entre os próprios indígenas, mas mesmo este caso isolado não foi confirmado. No entanto, entre os 340 registros de batismo dos índios Guarani, 28 registros apresentam padrinhos e madrinhas descritos como “escravos”, “negros”, “africanos”, ou “africanos livres”.³³⁶ A relativa baixa expressividade dos batismos cujos padrinhos e madrinhas foram assim descritos – menos de 10% – encobre equívocos. O rastreamento dos padrinhos e madrinhas que foram descritos como escravos, negros ou africanos livres revelou que em diversos registros, pelo menos em outros 25 batismos, os mesmos não contaram com estes qualificativos.

Este rastreamento é bastante seguro em virtude de três fatores: primeiramente, o número relativamente baixo de homônimos entre toda a população de São Pedro de Alcântara e da Colônia Militar do Jataí; em segundo lugar, o comparecimento dos

³³⁶ Livro de registros de batismo dos índios Guarani aldeados em São Pedro de Alcântara. Todas as informações subsequentes relativas aos apadrinhamentos de indígenas por negros foram retiradas desta documentação.

africanos livres em casais nos batismos, ou seja, a presença repetida dos casais ao longo da sequência dos registros; e, por fim, a ausência de sobrenomes dos padrinhos negros – praticamente todos os padrinhos não negros contaram com seus sobrenomes nos registros. Através deste rastreamento o número de registros em que seguramente o padrinho e a madrinha eram negros sobe para 53 batismos; verificou-se ainda a presença de madrinhas negras – acompanhadas de padrinhos não negros – em três oportunidades. Além destes registros, outros 14 podem também compreender padrinho e madrinha negros, mas durante a realização da pesquisa não foi possível confirmá-los. De qualquer forma, seguramente os negros apadrinharam índios Guarani em 53 oportunidades, representando mais de 15% do total de batismos.

Nestes batismos, a proporção entre os sexos dos índios batizados foi bastante equilibrada: 26 do sexo masculino e 27 do sexo feminino. Com relação às idades dos que foram batizados, tem-se que apenas 10 pessoas foram descritas como adultas; todas as demais tinham no máximo 10 anos, sendo que 23 tinham um ano ou menos (na tabela IV este foi o critério utilizado para diferenciar menores e adultos – estes foram referidos nos batismos como “adultos” e aqueles tinham dez anos de idade ou menos). Sobre as identificações étnicas dos batizados ou de seus pais, observa-se que 33 pessoas foram descritas ou tiveram seus pais descritos como Kaiowá; em 11 batismos os pais foram identificados como “guaranis”, ou seja, índios dos subgrupos Guarani-Ñandeva. Os demais não contaram com referências étnicas.

Estas características relativas aos batismos com presença de pais espirituais negros seguem, grosso modo, o padrão verificado na totalidade dos registros. As proporções são semelhantes e, portanto, a partir destes dados mais generalizados não foi possível a identificação de especificidades pertinentes aos apadrinhamentos envolvendo negros. Entretanto, a consideração a respeito dos períodos em que os batismos ocorreram mostrou-se mais profícua.

Como apresentado no capítulo II, entre todos os 340 batismos de aldeados apenas dez foram realizados entre 1856 e 1866, sendo que somente um deles – de 15 de outubro de 1864 – contou com padrinho e madrinha descritos como “africanos”.³³⁷ A maioria esmagadora dos 340 batismos ocorreu no intervalo entre 1867 e 1893 e, em decorrência, 52 dos 53 batismos envolvendo negros também foram realizados após 1867. Estamos diante dos africanos livres e de seus descendentes no período posterior

³³⁷ Livro de registros de batismo dos índios Guarani de São Pedro de Alcântara, folhas 01 e 01 verso.

ao processo de emancipação da década de 1860. Em verdade, apenas cinco batismos envolvendo padrinhos negros ocorreram na década de 1860 e outros quatorze na década de 1870. Os demais, 34 ao todo, foram realizados na década de 1880, com exceção de apenas um ocorrido em fevereiro de 1890. Se considerarmos o intervalo entre 1879 e 1890 como baliza, tem-se que 44 dos 53 batismos com padrinho e madrinha negros ocorreram neste período.

Tabela IV: Batismos com padrinho e madrinha negros por períodos (1864-1890).

grupo étnico	Idades	64	68-69	72-77	79	80-85	86-90	Total
Kaiowá	Adultos	—	01	—	03	04	—	08
	menores	01	02*	04	02	13	03	25
Guarani- Ñandeva	adultos	—	—	—	—	—	—	—
	menores	—	01	—	—	03	07***	11
sem identificação	adultos	—	—	—	01	—	01	02
	menores	—	—	—	04	02**	01	07
Total		01	04	04	10	22	12	53

Fonte: Livro de registros de batismo dos índios Guarani de São Pedro de Alcântara.

* Neste total está incluída uma menina de 18 meses de idade filha de “Joaquim guaicorás” e de “Carolina caiguás”. ** Neste total está incluído um menino de seis anos de idade também filho de “Joaquim guaicuru”, naquele momento já falecido, mas de outra mãe – Maria Rita sem identificação étnica. *** Neste total estão incluídas uma filha de “Mariana guarani”, sem referência ao pai, e uma filha de “Rufina guarani” e “pai incógnito não indígena”.

Os anos excluídos na tabela não apresentaram nenhum batismo confirmado com pais espirituais negros. Os motivos para a concentração dos batismos após 1879 podem ter sido variados e seguramente a disponibilidade de potenciais padrinhos na localidade foi um destes motivos. Em novembro de 1875, frei Timotheo de Castelnuovo elaborou uma relação dos moradores de São Pedro de Alcântara e contabilizou 902 índios Kaingang e 461 índios Kaiowá. Em seguida o missionário afirmou que entre “Branços, Mulatos e pretos de todas as nações” figuravam “124 almas”.³³⁸ Tratava-se de um universo restrito de não índios no qual os africanos livres e seus descendentes, em meados da década de 1870, representavam parcela expressiva.

Por outro lado, a elevação no número total de batismos também foi um fator relevante. Como observado no capítulo II, o aumento mais consistente dos batismos indígenas ocorreu a partir do início da década de 1870 e se estendeu até a década de 1880: na primeira verificou-se 121 batismos enquanto que a segunda concentrou 165 batismos. A primeira elevação no número de batismos, ainda que tímida, ocorreu já a

³³⁸ Cronológico, p. 272. In: **Boletim do IHGEP**, *op. cit.*. Na referida publicação este dado está incorreto; no original o número é o acima descrito.

partir de 1867. Entretanto, há discrepâncias entre os períodos desta elevação geral dos batismos e do incremento no número de apadrinhamentos por pais espirituais negros. Articulando os dados contidos na tabela IV aos números gerais, entre 1870 e 1878 estes apadrinhamentos representaram pouco mais de 5% do total de batismos, enquanto que em 1879 subiram para 22%, até atingirem 26% na década seguinte. Considerando a média de 15% destes batismos para todo o período analisado, pode-se afirmar que o incremento dos apadrinhamentos por negros, a partir de 1879, foi posterior à elevação geral dos batismos verificada já a partir do final da década de 1860.

Os dados podem parecer um pouco confusos, mas de maneira geral indicam que o aumento geral de batismos indígenas não foi correspondido por um incremento imediato dos apadrinhamentos de aldeados pelos emancipados. Ou seja, este incremento não foi apenas resultado do aumento total dos batismos e da expressividade numérica dos africanos livres emancipados na população de São Pedro de Alcântara. Representando mais de um quarto dos batismos indígenas na década de 1880, a participação dos africanos livres nestes batismos foi motivada por fatores adicionais.

A expressividade nestes apadrinhamentos revela que os emancipados foram gradualmente adquirindo maior relevância no interior da sociedade local. Uma inserção gradual em São Pedro de Alcântara que compreendeu a aproximação junto à instituição católica do aldeamento – junto ao missionário frei Timotheo de Castelnuovo – e a participação nos batismos dos aldeados. Esta participação ratifica o enraizamento de parte expressiva dos africanos livres em São Pedro de Alcântara, o qual foi sugerido a partir do retorno dos mesmos após o processo de emancipação. No entanto, considerando os apadrinhamentos dos aldeados como indícios de tal enraizamento, este se mostrou mais efetivo a partir do final da década de 1870, ou seja, mais de dez anos depois da emancipação dos africanos livres.

3.6 Africanos livres e seus afilhados

Diante da expressividade dos apadrinhamentos por pais espirituais negros na totalidade dos batismos de indígenas – mas particularmente em função da elevação dos mesmos a partir de 1879 revelando o enraizamento mais efetivo dos emancipados na sociedade local – optou-se por rastrear os agentes sociais envolvidos, negros e

indígenas, na sequência dos registros e nas demais documentações levantadas. Tal rastreamento objetivou qualificar a atuação dos africanos livres junto ao sacramento batismal e, a partir desta atuação, apreender aspectos relativos à inserção dos mesmos em São Pedro de Alcântara. Como recurso metodológico buscou-se identificar os emancipados mais ativos e suas trajetórias como pais espirituais, bem como qualificar os laços tecidos e apreender relações mais estreitas estabelecidas entre indígenas e africanos livres.

Como já destacado, os emancipados em São Pedro de Alcântara compareciam à pia batismal em casais. Além disso, a maioria dos casais que apadrinharam índios Guarani pôde ter seus casamentos confirmados em outros documentos. Isso conferiu maior segurança aos rastreamentos realizados. Surpreendente foram as relações de compadrio identificadas envolvendo africanos livres emancipados e indígenas aldeados. Visando facilitar a compreensão e não abusar ainda mais da paciência do leitor, foram selecionados aqui quatro casos para serem apresentados em detalhes: os casais de emancipados Marco e Dionísia, Cairo e Eugênia, Crispim e Esméria e Rogério e Francisca. Por sua vez, estes casos relacionam-se aos casos do Guarani-Ñandeva Joaquim Lourenço, dos Kaiowá Serafim e Pedro Romão e da parentela Kaiowá dos Callado. As relações de compadrio dos emancipados envolvendo não índios também foram consideradas e articuladas aos laços de compadrio tecidos com os aldeados, pois o objetivo nestas análises foi apreender a atuação dos africanos livres junto ao sacramento batismal e, a partir desta atuação, qualificar a inserção dos mesmos no aldeamento.

Um dos casais mais efetivos nos apadrinhamentos dos índios Guarani foi Marco e Dionísia. Ambos foram listados em sequência na lista de 1855 do aldeamento: casados, ele ferreiro, 40 anos de idade, de nação “Rebolo”, ela costureira, 22 anos, descrita como “crioula”.³³⁹ Em dezembro de 1861 frei Timotheo de Castelnovo relatou ter enviado ao aldeamento Pirapó, por ordem provincial, os africanos “Ambrósio viúvo, Marco casado com Dionísia, o primeiro carpinteiro, o segundo ferreiro.”³⁴⁰ Ao receberem suas cartas de emancipação, foram listados como provenientes do aldeamento Santo Inácio e declararam que iriam regressar ao dito aldeamento para

³³⁹ *Ibid*, p. 248.

³⁴⁰ *Ibid*, p. 261.

buscar emprego mediante salário.³⁴¹ No entanto, em 1872 estavam em São Pedro de Alcântara e foram o último casal de negros a apadrinhar índios Guarani em São Pedro de Alcântara, no ano de 1890, revelando uma permanência de mais de 35 anos nos aldeamentos do norte paranaense. O casal batizou, ao todo, sete índios Guarani.³⁴²

De acordo com a documentação levantada, Marco e Dionísia levaram apenas um filho à pia batismal de São Pedro de Alcântara em cerimônia ocorrida no ano de 1872.³⁴³ O compadre do casal nesta oportunidade foi João Brandino Barbosa, o qual não integrava a elite local. Em suas relações de compadrio este não contou com integrantes das famílias mais expressivas do Jataí; em 1880 João Brandino foi qualificado como votante: lavrador, casado, analfabeto e 200 mil réis de renda anual presumida.³⁴⁴ Por outro lado, enquanto padrinho o africano livre Marco participou de seis batismos entre os não índios, em cinco dos quais acompanhado de sua esposa Dionísia. Nestes apadrinhamentos destacavam-se africanos livres ou seus filhos – seguramente estes perfaziam cinco entre seus seis afilhados não índios.³⁴⁵ Os apadrinhamentos de Marco entre os próprios africanos livres sugerem, por um lado, que o mesmo detinha relativo prestígio junto a estes e, por outro, a manutenção da coesão dos emancipados enquanto grupo no interior do aldeamento São Pedro de Alcântara.

Como destacado, entre os aldeados Marco e Dionísia apadrinharam sete pessoas, todas após o ano de 1879. Entre seus afilhados encontravam-se dois filhos dos índios Guarani-Ñandeva Joaquim Lourenço e Francisca, cujo caso foi referido no capítulo II articulado ao caso da liderança Pedro de Almeida. Batizados em 1882 e 1884, estes foram os únicos filhos do casal Guarani-Ñandeva que receberam o sacramento católico no aldeamento e ambos foram apadrinhados por Marco e Dionísia. A reiteração do laço de compadrio no segundo batismo, dois anos depois do primeiro, sugere com bastante força uma interação mais estreita entre o casal de emancipados e o casal de índios Guarani-Ñandeva. Este é um caso em que as relações de compadrio de determinados

³⁴¹ Relação da Secretaria de Polícia da Província do Paraná, julho de 1865. DEAP, ap. 209, vol. 13, pp. 272-73.

³⁴² Livro de registros de batismo dos índios Guarani de São Pedro de Alcântara, folhas 10, 11, 14, 15, 15 verso, 16 e 24 verso.

³⁴³ Primeiro livro de registros de batismo dos não índios de São Pedro de Alcântara, folha 28 verso. Como comentado anteriormente, após 1885 os batismos de filhos de mães negras passaram a ser registrados em um livro específico que não foi por mim encontrado no levantamento documental realizado.

³⁴⁴ Lista de Qualificação de Votantes do município de Tibagi, registro 526.

³⁴⁵ Primeiro livro de registros de batismo dos não índios de São Pedro de Alcântara, folhas 02, 03 verso, 08 verso, 27 verso, 28 e 30 verso.

indígenas, um casal de índios Guarani-Ñandeva, foram estabelecidas exclusivamente com um casal de africanos livres emancipados.

Em parte a atuação do casal Marco e Dionísia junto ao sacramento batismal é representativa da atuação de outros casais de africanos livres em São Pedro de Alcântara. Apadrinharam indígenas aldeados somente após 1879 e reiteraram seus laços de compadrio com um casal de índios Guarani-Ñandeva através do apadrinhamento de um segundo filho do referido casal. Entre os não índios, cinco dentre os seus seis afilhados eram africanos livres ou filhos destes. Em contrapartida, na única oportunidade em que compareceram como pais do batizando em São Pedro de Alcântara, Marco e Dionísia contaram com a presença de não índios e não negros como pais espirituais de seu filho, os quais não eram integrantes da elite local do Jataí.

As relações de compadrio tecidas entre os aldeados e o casal Marco e Dionísia indicam que os africanos livres de São Pedro de Alcântara, no período pós-emancipação, se enraizaram no interior da sociedade local e se distanciaram da condição de escravos, a qual condicionou a inserção inicial dos mesmos no aldeamento. Por outro lado, como destacado acima, os apadrinhamentos de Marco e Dionísia entre os próprios africanos livres ou entre seus filhos sugerem a manutenção da coesão grupal entre os africanos e afrodescendentes em São Pedro de Alcântara.

Interações estreitas envolvendo africanos livres do aldeamento foram identificadas através da atuação dos mesmos junto ao sacramento batismal. Os africanos livres Cairo e Eugênia chegaram à região do Jataí em 1855 e foram descritos como casados; em agosto do mesmo ano Cairo foi batizado e seus pais espirituais foram justamente Marco e Dionísia. Cinco anos depois estes apadrinharam também uma das filhas de Cairo e Eugênia.³⁴⁶ Marco e Dionísia eram, ao mesmo tempo, respectivamente padrinho e compadre e madrinha e comadre de Cairo, revelando relações de compadrio reiteradas entre os mesmos. Nas listas do processo de emancipação, Cairo e Eugênia – ele descrito como “Congo” e ela como “Cabinda” – foram listados em sequência, declaram que iriam regressar a São Pedro de Alcântara a fim de empregarem-se mediante salário e a seguinte observação os acompanhou: “foram-lhes entregues seus filhos menores Polidoro, Ângela, Dominga e Francisca.”³⁴⁷

³⁴⁶ Cronológico, p. 248. In: **Boletim do IHGEP**, *op. cit.*; livro de registros de batismo dos não índios de São Pedro de Alcântara, folhas 02 e 08 verso.

³⁴⁷ Relação da Secretaria de Polícia da Província do Paraná, abril de 1865. DEAP, ap. 205, vol. 09, pp. 164-67.

Entre os indígenas, Cairo e Eugênia batizaram apenas duas pessoas – uma índia Kaiowá denominada Maria e um dos filhos do Kaiowá Serafim – ambas no ano de 1879. Talvez a primeira fosse a própria mãe do filho de Serafim, também nomeada Maria, pois os batismos ocorreram no mesmo dia.³⁴⁸ Os sete filhos batizados de Serafim contaram com padrinhos e madrinhas diferentes e entres estes figuravam, além de Cairo e Eugênia, o casal Marco e Dionísia. Nestes dois casos os filhos do índio Kaiowá receberam, inclusive, os nomes de seus respectivos padrinhos. Verifica-se aqui que na diversificação de suas relações de compadrio o índio Kaiowá Serafim contou também com os africanos livres emancipados. As trajetórias e estas relações de compadrio envolvendo Cairo e Eugênia são similares ao verificado para Marco e Dionísia, entretanto, o rastreamento daqueles na documentação levantada revelou articulações diferenciadas.

Entre os não índios o casal Cairo e Eugênia, sempre juntos, apadrinhou cinco pessoas, a primeira em 1862 e a última em 1880. Entre seus compadres e comadres encontravam-se Rita – descrita apenas como “africana da costa”, provavelmente africana livre, cujo nome do pai de seu filho não foi mencionado – e João Bragança e Tomásia. Estes últimos se casaram em São Pedro de Alcântara no ano de 1875. Tomásia era filha de “Esméria africana livre de nação Monjolo”; João Bragança, por seu turno, era natural da “província do sul”, “libertado por carta de autoridade imperial” e “viúvo por morte de Julia escrava de Manoel Ignácio do Canto e Silva”. Nesta oportunidade, a seguinte observação acompanhou João Bragança: “o noivo – por ser por todos conhecidos – e ter seus documentos de liberdade – e viuvez – foi dispensado das mais formalidades.”³⁴⁹ Mais uma vez estas relações de compadrio, e também relações matrimoniais, tecidas entre negros indicam a coesão grupal dos mesmos no interior do aldeamento São Pedro de Alcântara.

Entretanto, os demais compadres e comadres de Cairo e Eugênia diferenciam a atuação do casal junto ao sacramento batismal da atuação verificada para Marco e Dionísia. O primeiro casal apadrinhou, em 1864, o filho de Pedro Machado e Maria da Conceição que não foram descritos como africanos ou negros. O sobrenome de Pedro sugere o parentesco com Manoel Dias Machado e Antonio Machado – os quais estavam entre os que receberam lotes de terra no aldeamento São Pedro de Alcântara no ano de

³⁴⁸ Livro de registros de batismo dos índios Guarani de São Pedro de Alcântara, folha 11 verso.

³⁴⁹ Livro de registros de casamento de São Pedro de Alcântara, registro 04.

1857. De qualquer forma, não há nenhum indício no registro que permita identificar Pedro Machado ou sua esposa como africanos. Assim sendo, estamos diante de um caso em que africanos livres emancipados apadrinharam o filho de pessoas não negras e não indígenas.

Ademais, este não se constituiu em um caso isolado entre os laços de compadrio do casal de africanos livres. Em 1872, Cairo e Eugênia apadrinharam a filha de Caetano Rodrigues e Maria Lopes, sem identificações étnicas, aspecto que – associado à presença de sobrenomes – sugere que estes também não eram negros e tampouco indígenas. Três anos antes o casal de africanos livres apadrinhou ainda o filho de Francisco das Chagas Belém – seguramente não negro e não indígena – e Ângela. Esta não contou com nenhum sobrenome e talvez fosse a própria filha do casal Cairo e Eugênia; como observado acima, no momento em que receberam suas cartas de emancipação o casal recebeu também a guarda de seus filhos, entre os quais uma chamada Ângela.³⁵⁰ Em todo o caso, mais uma vez apadrinharam o filho de um homem não índio e não negro. Estes apadrinhamentos corroboram o distanciamento dos emancipados com relação à condição de escravos e, inclusive, indicam que os mesmos galgaram posições de relativo destaque na hierarquia social.

Como observado acima, com exceção de uma mãe cujo nome do pai de seu filho não foi mencionado, os afilhados do casal Marco e Dionísia eram todos africanos livres ou filhos de africanos livres, entre os quais Cairo e uma de suas filhas. Mas, no batismo de seu próprio filho o casal contou com o apadrinhamento de um não negro. Em contrapartida, Cairo e Eugênia apadrinharam pessoas entre os não negros e não índios e nos batismos de seus próprios filhos privilegiaram os africanos livres como seus compadres e comadres. Um dos filhos do casal foi apadrinhado, no ano de 1860, por Marco e Dionísia e outro, sete anos depois, por Serafim e Cristina, ambos africanos livres. O primeiro filho de Cairo e Eugênia que foi batizado em São Pedro de Alcântara, no ano de 1858, também teve Cristina como madrinha, mas seu padrinho foi Manoel Dias Machado. Entre os não negros e não índios, Cairo era compadre de dois membros da família Machado, a qual, no entanto, não integrava a elite local do Jataí. Aparte esta exceção, Cairo e Eugênia privilegiaram os próprios africanos livres nos apadrinhamentos seus filhos, aspecto que reafirma a manutenção da coesão grupal entre os emancipados em São Pedro de Alcântara. Por outro lado, seus apadrinhamentos entre

³⁵⁰ Primeiro livro de batismo dos não índios de São Pedro de Alcântara, folhas 10, 14, 22, 28, 50 e 57.

os não negros e não índios explicitam a posição de relativo destaque galgada pelos mesmos no interior da sociedade local.

Nas análises realizadas os casais Marco e Dionísia e Cairo e Eugênia despontaram como africanos livres proeminentes em São Pedro de Alcântara. Considerando a lista de 1855 e as datas dos batismos em que figuraram, o primeiro casal permaneceu no aldeamento por pelo menos 35 anos e o segundo casal por pelo menos 25 anos. Marco e Dionísia foram requisitados como padrinho e madrinha por indígenas e por africanos – inclusive por Cairo e Eugênia – enquanto que estes foram além: apadrinharam pessoas entre os indígenas, entre os negros e também entre os não índios e não negros de São Pedro de Alcântara. Entre os aldeados, o Kaiowá Serafim teve relações de compadrio com ambos os casais de africanos livres, os quais permaneceram durante alargado período no aldeamento e cujos laços de compadrio indicam um posicionamento de relativo destaque no interior da sociedade local e a manutenção da coesão dos emancipados enquanto grupo.

Entre os aldeados que compareceram à pia batismal de São Pedro de Alcântara, o Kaiowá Pedro Romão destacou-se por suas relações de compadrio tecidas junto aos africanos livres. No batismo de sua filha, em 1877, o compadre de Pedro Romão foi Domingo Ciriaco – filho de Henrique José Piris Martins e afilhado de ninguém menos que frei Timotheo de Castelnovo.³⁵¹ Henrique Piris Martins, como apresentado anteriormente, era uma das pessoas mais proeminentes da região do Jataí e padrinho e compadre de vários indígenas. O Kaiowá Pedro Romão, nesta oportunidade, teve como compadre um integrante da família Piris Martins e afilhado do diretor e missionário de São Pedro de Alcântara.

No entanto, pouco mais de quatro anos depois Pedro Romão retornou à pia batismal do aldeamento e desta vez teve como compadre o africano livre Samuel.³⁵² Nesta oportunidade Samuel não foi acompanhado por sua esposa Feliciano, mas em outros batismos ambos figuraram juntos. Em uma das listas dos emancipados Samuel foi descrito como casado e a seguinte observação o acompanhou: “Foi-lhe entregue sua filha menor de nome Florinda. Segue para o Jataí a fim de tomar ocupação.” Feliciano foi a próxima na sequência dos listados e declarou que seguiria o mesmo destino de

³⁵¹ Livro de registros de batismo dos índios Guarani de São Pedro de Alcântara, folha 09; primeiro livro de registros de batismo dos não índios de São Pedro de Alcântara, folha 16 verso.

³⁵² Livro de registros de batismo dos índios Guarani de São Pedro de Alcântara, folha 14.

Samuel.³⁵³ O casal compareceu apenas três vezes nos batismos dos Guarani, mas também apadrinharam, em 1885, um dos filhos de Francisco Callado cujo caso será apresentado em seguida.

Em 1885, Pedro Romão voltou a batizar um de seus filhos e nesta ocasião contou com o africano livre Crispim como seu compadre e com Jacinta como sua comadre, respectivamente pai e filha.³⁵⁴ Crispim obteve sua carta de emancipação na Secretaria de Polícia, em 1865, e nesta oportunidade recebeu a guarda de seus filhos e declarou que voltaria ao aldeamento Santo Inácio.³⁵⁵ Entre os indígenas Crispim apadrinhou, além do filho de Pedro Romão, apenas mais uma pessoa. Entre os não índios, apadrinhou três pessoas: um casal de gêmeos – filhos de Roberto, africano livre já falecido, e de Dominga de Alcântara descrita como “crioula livre” e filha do casal de africanos livres Cairo e Eugênia – e um filho do também africano livre Caetano.³⁵⁶ A atuação de Crispim frente ao sacramento batismal, seus apadrinhamentos junto a africanos livres, reforçam a perspectiva que estes se mantiveram coesos no interior de São Pedro de Alcântara.

Por outro lado, os batismos dos filhos de Crispim revelam uma atuação distinta. Juntamente com sua companheira Esméria, Crispim batizou quatro filhos em São Pedro de Alcântara. No último batismo, em 1873, seu compadre e sua comadre foram o casal Marco e Dionísia, africanos livres comentados acima. Esta relação corrobora a articulação entre Crispim e demais africanos livres do aldeamento. Cabe destacar aqui que Crispim e Esméria eram os pais de Tomásia, a mesma que contraiu matrimônio com João Bragança e que era comadre de Cairo e Tomásia.³⁵⁷ A coesão entre os africanos livres e seus descendentes em São Pedro de Alcântara revela-se através das alianças matrimoniais e das relações de compadrio tecidas. No entanto, os pais espirituais dos demais filhos de Crispim e Esméria não eram negros. Em 1865 Crispim teve como comadre Rita Maria do Amaral, ninguém menos que a esposa de Telêmaco Borba. Quatro anos depois os pais espirituais de sua filha foram Henrique José Piris Martins e

³⁵³ Relação da Secretaria de Polícia da Província do Paraná, julho de 1865. DEAP, ap. 209, vol. 13, pp. 272-73.

³⁵⁴ Livro de registros de batismo dos índios Guarani de São Pedro de Alcântara, folhas 14 e 16 verso; primeiro livro de registros de batismo dos não índios de São Pedro de Alcântara, folha 23.

³⁵⁵ Relação da Secretaria de Polícia da Província do Paraná, julho de 1865. DEAP, ap. 209, vol. 13, pp. 272-73.

³⁵⁶ Livro de registros de batismo dos não índios de São Pedro de Alcântara, folhas 32 verso e 65 verso.

³⁵⁷ Relação da Secretaria de Polícia da Província do Paraná, julho de 1865. DEAP, ap. 209, vol. 13, pp. 272-73.

sua esposa Marcelina Barbosa. Por fim, no terceiro batismo, em 1871, Crispim teve como compadre Ezequiel José Piris Martins, irmão de Henrique José Piris Martins.³⁵⁸

Observa-se que Crispim, por um lado, apadrinhou três filhos de africanos livres e concedeu o apadrinhamento de um de seus filhos ao casal Marco e Dionísia. Por outro lado, contou com integrantes da elite local como pais espirituais de três de seus quatro filhos. As relações de compadrio com os irmãos Ezequiel e Henrique sugerem uma interação mais estreita entre Crispim e sua mulher Esméria e a família Piris Martins. Semelhante a alguns dos casos de indígenas analisados, o casal de emancipados se aproximou de integrantes da elite local através de suas relações de compadrio. O Kaiowá Pedro Romão também o fez ao contar com o filho de Henrique José Piris Martins como padrinho de sua filha, mas nos outros dois batismos teve relações de compadrio com os africanos livres de São Pedro de Alcântara. Em suma, Henrique José Piris Martins era compadre dos africanos livres Crispim e Esméria e pai de um dos compadres de Pedro Romão. Esta articulação nos laços de compadrio tecidos revela interações entre um dos maiores expoentes da elite local, um casal de africanos livres e um índio Kaiowá.

Como já citado, outros casos de aproximação através de laços de compadrio entre indígenas e africanos livres foram identificados. Entre estes figura o caso do índio Guaicuru Joaquim que nas duas oportunidades em que compareceu à pia batismal do aldeamento contou com emancipados como pais espirituais de seus filhos.³⁵⁹ Relações semelhantes e talvez mais expressivas referem-se aos índios Kaiowá João Callado e Francisco Callado, o último caso tratado em detalhes na presente dissertação. Foi possível rastrear, com segurança, seis batismos em que os mesmos figuraram. O pertencimento ao mesmo grupo étnico e o uso do mesmo sobrenome permite inferir que ambos pertenciam a uma mesma parentela kaiowá. Três registros referem-se aos filhos de João Callado e os outros três aos filhos de Francisco Callado.

O primeiro sempre foi acompanhado por Ana Maria, mãe de seus filhos. No primeiro batismo, em 1879, seu compadre e sua comadre foram Rogério e Francisca. O primeiro encontrava-se entre os negros que em 1855 chegaram à região do rio Tibagi e no processo de emancipação foi descrito como “Angola” e solteiro.³⁶⁰ Francisca, por

³⁵⁸ Primeiro livro de registros de batismo dos não índios de São Pedro de Alcântara, folhas 16, 23, 25 verso, 30 verso, 32 verso e 65 verso.

³⁵⁹ Livro de registros de batismo dos índios Guarani de São Pedro de Alcântara, folhas 02 e 14 verso.

³⁶⁰ Cronológico, p. 254. In: **Boletim do IHGEP**, *op. cit.*; DEAP, ap. 209, vol. 13, pp. 272-273.

seu turno, não figura entre os emancipados e possivelmente era uma das filhas do casal Cairo e Eugênia. Entre os indígenas Rogério e Francisca apadrinharam oito pessoas no intervalo compreendido entre 1879 e 1886, entre os quais, além do filho de João Callado, um dos filhos de Joaquim Guaicuru comentado acima. Entre os não índios, o casal apadrinhou apenas uma pessoa – um dos filhos de Francisco das Chagas Belém e Ângela.³⁶¹ Mais uma vez estes figuram tecendo relações de compadrio com os africanos livres do aldeamento.

Com exceção do filho de Ângela, muito provavelmente filha de africanos livres, Rogério e Francisca não apadrinharam outros filhos ou netos de africanos livres. Neste aspecto diferenciam-se dos casais Marco e Dionísia e Cairo e Eugênia, os quais apadrinharam diversos filhos de africanos livres no aldeamento. Mas a atuação de Rogério e Francisca junto ao sacramento batismal não se limitou ao acima exposto. O casal levou oito filhos à pia batismal de São Pedro de Alcântara no intervalo compreendido entre 1873 e 1889.³⁶² Nas relações de compadrio tecidas nestas oportunidades não desponta nenhum africano livre. Em verdade, seus compadres e comadres em grande medida integravam a elite local do Jataí; entre seus compadres figuravam João Nepumoceno da Silveira e Henrique José Piris Martins, além de outros integrantes da família Piris Martins.

Quanto aos batismos de seus filhos, a atuação do casal Rogério e Francisca diferenciou-se da atuação de Cairo e Eugênia que contaram predominantemente com africanos livres como pais espirituais de seus rebentos. O primeiro casal, diferentemente, privilegiou integrantes da elite local; nenhum africano livre apadrinhou os filhos de Rogério e Francisca. Neste aspecto a atuação de Rogério e Francisca assemelha-se à atuação do casal de africanos livres Crispim e Esméria. Ambos os casais teceram relações de compadrio com integrantes da elite local, em particular com membros da família Piris Martins.

Este tipo de atuação revela que pelo menos parte dos africanos livres e de seus descendentes, ao longo do tempo, galgou posições mais destacadas no interior da hierarquia social em relação à proximidade à condição de escravos que marcou a inserção inicial dos mesmos em São Pedro de Alcântara. Por outro lado, em meu

³⁶¹ Livro de registros de batismo dos índios Guarani de São Pedro de Alcântara, folhas 09 verso, 12 verso, 14 verso, 15 verso, 16 e 18 verso; primeiro livro de registros dos não índios de São Pedro de Alcântara, folha 51 verso.

³⁶² Primeiro livro de registros dos não índios de São Pedro de Alcântara, folhas 31, 37 verso, 44 verso, 51, 65 verso, 73 verso, 83 verso e 97 verso.

entendimento as relações de compadrio dos casais Crispim e Esméria e Rogério e Francisca, da mesma forma que o verificado para parte dos índios Kaiowá, explicitam a possibilidade de escolha dos padrinhos por parte dos pais dos batizados e a atuação estratégica junto ao sacramento batismal no aldeamento. Para alguns índios Kaiowá e alguns africanos livres, o rito católico era utilizado como estratégia para tecer relações específicas – as relações de compadrio – com integrantes da elite local do Jataí.

Voltando ao caso dos Kaiowá Callado, também no ano de 1879, poucos meses depois do primeiro batismo de um de seus filhos, João Callado e Ana Maria batizaram outro filho e desta vez contaram com Joaquim Pereira dos Santos como compadre. Não foi possível obter maiores informações sobre este, mas, de qualquer forma, sabe-se que o mesmo não era africano livre e em princípio não integrava a elite local. O mesmo é válido para seu terceiro compadre – Francisco de Paula Ribeiro – que apadrinhou seu filho em 1888.³⁶³

Francisco Callado, por seu turno, teve seu filho apadrinhado em 1879 por Francisco das Chagas Belém e Ângela.³⁶⁴ Esta, como já destacado, provavelmente era filha do casal de africanos livres Cairo e Eugênia. Em todo caso, observou-se anteriormente que estes, da mesma forma que o africano livre Rogério e sua mulher Francisca, apadrinharam um dos filhos de Francisco das Chagas Belém e Ângela. Francisco Callado requisitou como pais espirituais de seu filho pessoas que mantinham relações de compadrio com os africanos livres, uma delas – Ângela – provavelmente filha de africanos livres. Dois anos depois o índio Kaiowá batizou outro filho e nesta oportunidade seu compadre e sua comadre foram Honório e Isabel, ambos africanos livres.³⁶⁵

O casal Honório e Isabel apadrinhou nove indígenas e apenas um não índio em São Pedro de Alcântara. Este último era filho de Joaquim Antonio Pinto e Gertrudes. Esta provavelmente era africana livre ou filha de africanos livres. No entanto, Joaquim Antonio Pinto não o era e, portanto, há aqui mais um caso de africanos livres apadrinhando o filho de um homem não negro e não indígena. Entre os indígenas apadrinharam predominantemente filhos de índios Kaiowá, com exceção do filho do capitão Pedro de Almeida, índio Guarani-Ñandeva cujo caso foi apresentado no capítulo

³⁶³ Livro de registros de batismo dos índios Guarani de São Pedro de Alcântara, folhas 09 verso, 11 e 23 verso.

³⁶⁴ *Ibid*, folha 09 verso.

³⁶⁵ *Ibid*, folha 13 verso.

anterior. Honório e Isabel batizaram três filhos no aldeamento. O casal de africanos livres Marco e Dionísia apadrinhou um de seus filhos.³⁶⁶

No terceiro batismo, em 1885, Francisco Callado teve como compadre e comadre o casal de africanos livres Samuel e Feliciano, ambos já apresentados anteriormente e ele compadre do Kaiowá Pedro Romão.³⁶⁷ De maneira geral, verifica-se neste caso uma relação bastante estreita entre o Kaiowá Francisco Callado e os africanos livres do aldeamento. Entre seus três compadres, dois eram africanos livres e o terceiro era relacionado a estes, possivelmente companheiro de uma crioula filha de africanos livres. João Callado, por seu turno, diversificou suas relações de compadrio, elegendo os africanos livres Rogério e Francisca em uma oportunidade, mas também requisitando compadres entre os não índios e não negros em outras duas.

Observa-se aqui a aproximação entre a parentela Kaiowá dos Callado e os africanos livres do aldeamento. Entre os seis batismos que seguramente compareceram, em quatro oportunidades contaram com africanos livres ou pessoas relacionadas a estes como seus compadres e comadres. Ademais, nenhum casal de africanos livres foi requisitado mais de uma vez pelos Kaiowá Callado, aspecto que revela a diversificação dos laços tecidos junto aos emancipados de São Pedro de Alcântara. Ou seja, preferência pelos africanos livres nas relações de compadrio, pois, diferentemente do Guarani-Ñandeva Joaquim Lourenço, não se aproximaram de um casal específico de emancipados, mas diversificaram suas relações de compadrio entre distintos casais de africanos livres.

Em meu entendimento, diante do exposto no capítulo II e também nesta seção é no mínimo plausível sugerir que entre os aldeados de São Pedro de Alcântara, em particular entre índios Kaiowá, a escolha de padrinhos e compadres fazia-se presente. Diante disso, as relações de compadrio tecidas pelos índios Kaiowá Callado indicam a predileção por africanos livres nos apadrinhamentos de seus filhos. Predileção semelhante pode ser observada nos laços de compadrio tecidos pelo Kaiowá Pedro Romão e pelos índios Guarani-Ñandeva Pedro de Almeida e Joaquim Lourenço de Almeida. Estas articulações revelam tanto as atuações dos aldeados quanto dos africanos livres envolvidos diante da instituição do compadrio. Para os propósitos do presente capítulo, a preferência de determinados indígenas por africanos livres nos

³⁶⁶ *Ibid*, folhas 03, 05, 06, 12 verso, 13 verso, 16, 21 e 22 verso; Primeiro livro de registros dos não índios de São Pedro de Alcântara, folha 51 verso.

³⁶⁷ Livro de registros de batismo dos índios Guarani de São Pedro de Alcântara, folha 16 verso.

apadrinhamentos de seus filhos ratifica a posição de relativo destaque galgada pelos emancipados no interior da sociedade local de São Pedro de Alcântara.

Finalmente, cabe ressaltar que a atuação de determinados africanos livres quanto à preferência por compadres integrantes da elite local, ainda que significativa em si mesma, no conjunto das análises mostrou-se pouco expressiva. Relações de compadrio semelhantes às tecidas pelos casais Crispim e Esméria e Rogério e Francisca constituíram-se em exceções no aldeamento São Pedro de Alcântara. Se fosse necessário estabelecer a regra, esta seria a predileção dos africanos livres pelos próprios africanos livres como seus compadres. Neste sentido, as relações de compadrio de Marco e Dionísia e de Cairo e Eugênia são mais representativas do conjunto de relações de compadrio verificado para os africanos livres nas análises realizadas. Da mesma forma que a preferência por cônjuges escolhidos entre os emancipados ou entre seus descendentes, semelhante primazia nas relações de compadrio explicita a manutenção da coesão grupal dos africanos livres em São Pedro de Alcântara após o processo de emancipação.

Verificou-se neste capítulo que os africanos livres adentraram o aldeamento São Pedro de Alcântara mais próximos à condição de escravos do que à condição de livres. Até mesmo a especificidade jurídica que os caracterizava era desconhecida ou foi negligenciada pelo missionário frei Timotheo de Castelnuovo durante a década de 1850. Somente no processo de emancipação da década seguinte a distinção entre africanos livres e escravos da nação foi levada a cabo, inclusive com casos em que alguns destes foram emancipados como se fossem africanos livres.

Após o recebimento das cartas de emancipação, parte expressiva dos africanos livres retornou ao aldeamento São Pedro de Alcântara, revelando o enraizamento dos mesmos junto à sociedade local. Tomando as relações de compadrio tecidas junto aos aldeados como indicador, este enraizamento mostrou-se mais efetivo a partir do final da década de 1870. Tais relações – articuladas às relações de compadrio tecidas pelos africanos livres junto a integrantes da elite local – sugerem com bastante força que os emancipados gradualmente se distanciaram da associação à condição de escravos e galgaram posições hierárquicas de relativo destaque no interior da sociedade local. De maneira mais genérica, sugerem que pelo menos passaram a ocupar posições superiores à posição relegada aos grupos aldeados frente à sociedade não indígena.

Ou seja, a inserção dos africanos livres em São Pedro de Alcântara compreendeu variações ao longo do tempo. Inicialmente tal inserção foi marcada pela associação à condição de escravos, mas após o processo de emancipação e o enraizamento mais efetivo no aldeamento a mesma gradualmente se alterou e compreendeu o distanciamento quanto à condição de escravos e o posicionamento de relativo destaque no interior da sociedade local.

Na atuação dos emancipados frente ao sacramento batismal observaram-se relações de compadrio tecidas junto a indígenas aldeados, em particular destacaram-se nas análises realizadas as relações reiteradas com famílias ou parentelas específicas. Isso corrobora a inferência de que em São Pedro de Alcântara determinados aldeados vislumbraram a possibilidade de escolher seus padrinhos ou compadres e que tal escolha compreendia também os africanos livres como opção.

Também foram apreendidas relações de compadrio tecidas pelos africanos livres com integrantes da elite local, inclusive com membros da família Silveira e, com maior intensidade, com membros da família Piris Martins. Semelhante ao verificado no capítulo anterior para índios da etnia Kaiowá, estas relações explicitam a atuação estratégica de determinados emancipados junto à instituição do compadrio, a qual visava ao estabelecimento de interações mais estreitas junto a integrantes da elite local do Jataí.

Por outro lado, identificou-se também a manutenção da coesão dos africanos livres, particularmente no período posterior ao processo de emancipação. De maneira geral, os mesmos privilegiaram as relações de compadrio junto aos próprios africanos livres. Esta predileção não se concentrou apenas nas relações de compadrio dos nascidos no continente africano, mas também se fez presente nas de seus filhos crioulos, por vezes nas de seus netos. Neste sentido, as análises realizadas revelaram que a inserção dos africanos livres em São Pedro de Alcântara permaneceu inalterada com relação à coesão grupal dos mesmos. Ou seja, tal inserção conheceu variações quanto ao posicionamento no interior da sociedade local – inicialmente próximo à condição de escravos e ao longo do tempo se distanciamento desta última e galgando relativo destaque –, entretanto, pouco ou nada variou com relação à coesão enquanto grupo dos africanos livres no aldeamento São Pedro de Alcântara.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O foco norteador do processo investigativo que culminou na presente dissertação constituiu-se a partir da política indigenista imperial e do projeto de civilização e unidade nacional para a sociedade brasileira. Nas análises realizadas o aldeamento indígena São Pedro de Alcântara foi entendido como um caso representativo da implementação da referida política. Vislumbrou-se apreender tal implementação e confrontá-la ou cotejá-la através da inserção de grupos indígenas e de africanos livres junto ao aldeamento.

A política indigenista imperial se baseou na construção de aldeamentos voltados à civilização e à assimilação de grupos autóctones de áreas interioranas brasileiras, os quais tinham permanecido apartados do convívio mais efetivo com a sociedade não indígena. Neste projeto de incorporação dos nativos definidos como “selvagens” o contato com integrantes da sociedade hegemônica foi privilegiado e, desta forma, os aldeamentos se constituíram em espaços de interação entre aldeados e não índios. Com esta interação, associada ao elemento da catequese, ambicionava-se civilizar os grupos aldeados, o que significava diluir suas nações – os “traços de suas nacionalidades” – no interior da sociedade nacional.

Os aldeamentos imperiais se estenderam por praticamente todas as províncias brasileiras que continham áreas ainda não colonizadas por não índios e ocupadas por grupos indígenas. Como decorrência da incorporação dos autóctones à sociedade não indígena, a política indigenista imperial almejava, por um lado, expandir a colonização e ampliar a fronteira agrária e, por outro, incrementar a quantidade de braços produtivos disponíveis frente ao processo de fim do sistema escravista.

As análises realizadas sobre o aldeamento indígena São Pedro de Alcântara revelaram atuações distintas dos grupos aldeados frente à instituição do compadrio. De

maneira geral, verificou-se que os aldeados conheciam a importância do sacramento batismal para a sociedade não indígena. As lideranças indígenas buscaram se aproximar da instituição católica e do missionário do aldeamento através do batismo de seus filhos. Entre as etnias aldeadas, parte expressiva dos índios Kaiowá que receberam o sacramento batismal teceu relações de compadrio com integrantes da elite local do Jataí. A liderança kaiowá Pedro Libanha articulou-se, através de seu batismo, ao administrador de São Pedro de Alcântara em um apadrinhamento que compreendeu uma dimensão política. Da mesma forma que outras famílias e parentelas de índios Kaiowá, nos batismos de seus filhos Pedro Libanha teceu relações de compadrio com integrantes da elite local. Articulando a atuação de índios Kaiowá frente ao sacramento batismal a outros elementos – como a preferência por trabalhos prestados por jornada, em detrimento das produções próprias voltadas à comercialização – verificou-se que indígenas desta etnia colocaram em prática uma forma de inserção caracterizada por relações pessoalizadas estabelecidas junto à sociedade não indígena, em particular junto a integrantes da elite local da região do Jataí.

Por outro lado, entre indígenas dos subgrupos Guarani-Ñandeva não foi possível observar atuação semelhante à verificada para os Kaiowá. Os primeiros se aldearam em São Pedro de Alcântara apenas tardiamente e buscaram em menor escala o sacramento batismal no aldeamento. Em seus batismos, não teceram relações de compadrio com integrantes da elite local. Os laços de compadrio firmados pela liderança guarani-ñandeva capitão Pedro de Almeida corroboram esta atuação distanciada e em nada se assemelham aos laços tecidos pela liderança kaiowá acima citada. De maneira geral – associadas à chegada tardia ao aldeamento e à localização de suas aldeias na outra margem do rio Tibagi – as relações de compadrio de índios dos subgrupos Guarani-Ñandeva revelaram uma forma de inserção marginalizada, mais afastada tanto da administração do aldeamento como das relações mais pessoalizadas com não índios.

Por seu turno, os índios Kaingang mostraram-se pouco afeitos ao sacramento batismal em São Pedro de Alcântara. Quanto às atividades produtivas, os mesmos privilegiaram as produções próprias voltadas à comercialização em detrimento dos trabalhos prestados por jornada. Também reivindicaram, até mesmo junto à presidência da província, um alambique próprio para que pudessem controlar sua produção de aguardente. A baixa procura pelo sacramento batismal refletia a forma de inserção mais independente dos índios Kaingang em São Pedro de Alcântara, a qual poderia até

mesmo ser definida como mais institucionalizada em relação à forma de inserção pessoalizada colocada em prática pelos índios Kaiowá.

Formas de inserção diferenciadas levadas a cabo por cada uma das etnias aldeadas em São Pedro de Alcântara. Tais formas de inserção explicitam a manutenção das distinções étnicas no interior do aldeamento, ou seja, a manutenção das nações indígenas no interior de um empreendimento que materializava a implementação da política indigenista do Segundo Reinado.

Quanto aos africanos livres, observaram-se variações na inserção dos mesmos em São Pedro de Alcântara com relação à associação à condição de escravos e ao posicionamento na hierarquia social. Inicialmente adentraram o aldeamento mais próximos à condição de escravos do que à condição de livres. Após o processo de emancipação da década de 1860, gradualmente se distanciaram daquela e galgaram posições de relativo destaque no interior da sociedade local. Verificou-se o processo de enraizamento dos emancipados através de relações de compadrio tecidas com aldeados e com não índios e não negros. No entanto, a atuação dos africanos livres junto ao sacramento batismal revelou a predileção por relações de compadrio tecidas entre os próprios africanos livres. Associada ao caráter endogâmico predominante nas suas alianças matrimoniais, tal predileção explicitou a manutenção da coesão e identidade grupal dos africanos livres e de seus descendentes no interior do aldeamento São Pedro de Alcântara.

A política indigenista imperial e o projeto de civilização do Segundo Reinado almejavam diluir as nações indígenas e africanas no interior da sociedade nacional. Neste sentido, fomentou-se a interação das mesmas com a sociedade não indígena através dos aldeamentos imperiais. Esta interação visava à civilização dos aldeados, ou seja, ao apagamento de seus traços culturais distintivos que os associavam à condição de “selvagens”. No capítulo I verificou-se que mesmo diante das críticas à política indigenista imperial, mais agudas a partir de meados da década de 1870, os relatórios ministeriais enfatizavam a incorporação de indígenas à sociedade brasileira hegemônica – “Há em nossa população numerosos indígenas, que a catequese há trazido ao seio da sociedade” – como resultado positivo alcançado pelos aldeamentos indígenas. Entretanto, esta incorporação de “numerosos indígenas” não significava a diluição de suas respectivas nações – dos “traços de suas nacionalidades” – no interior da sociedade nacional.

Em São Pedro de Alcântara as interações sociais entre índios Kaiowá, índios dos subgrupos Guarani-Ñandeva, índios Kaingang, africanos livres e integrantes da sociedade não indígena implicaram na manutenção da etnicidade dos grupos indígenas e da coesão e identidade grupal dos africanos livres. O contexto multi-étnico presente em São Pedro de Alcântara não produziu a homogeneização dos grupos envolvidos. Neste aldeamento do norte paranaense malogrou-se o amálgama almejado pela política indigenista e pelo projeto de civilização e unidade nacional do Segundo Reinado. Interações como alianças matrimoniais mistas, as quais geraram rebentos mestiços, e adoções de crianças indígenas expostas também tiveram lugar em São Pedro de Alcântara e, em decorrência, é bastante provável que parte expressiva dos aldeados tenha sido incorporada à sociedade nacional. Todavia, enquanto grupos específicos os indígenas aldeados e os africanos livres mantiveram suas fronteiras e identidades étnicas tanto no interior do aldeamento quanto frente à sociedade hegemônica. A implementação da política indigenista imperial no norte paranaense, particularmente em São Pedro de Alcântara, não alcançou seu objetivo maior, qual seja, a diluição das nações indígenas e a incorporação dos grupos aldeados à sociedade não indígena.

Ao contrário, as análises realizadas sugerem com bastante força que o próprio contexto multi-étnico gerado pela implementação da política indigenista imperial contribuiu para sustentar as distinções e as identidades étnicas. Se, por um lado, a experiência dos aldeamentos imperiais produziu similaridades entre os grupos aldeados – decorrentes do contato com a sociedade não indígena e com as estruturas administrativas – por outro lado tais similaridades não implicaram na homogeneização dos mesmos e na diluição de suas nações no interior dos aldeamentos.

Neste sentido, a utilização da categoria genérica *índio aldeado* por autoridades provinciais e imperiais encobria uma construção discursiva que visava a legitimar a importância e os benefícios dos aldeamentos e da política indigenista como um todo. Mais que isso, visava ao apagamento da diversidade étnica que, como verificado para o caso de São Pedro de Alcântara, persistiu ao longo do Segundo Reinado – e mesmo República adentro – através da manutenção da etnicidade pelos grupos indígenas aldeados. A partir do caso específico aqui tratado é possível afirmar que o projeto imperial de civilização de grupos indígenas e de africanos e seus descendentes – entendido como a diluição das nações indígenas e africanas no interior da sociedade nacional – fracassou.

Entretanto, como destacado ao longo da presente dissertação, a política indigenista imperial compreendia outros objetivos correlatos ou decorrentes da civilização e incorporação de grupos indígenas. Estes objetivos eram a expansão da fronteira agrária e o incremento da mão-de-obra disponível. Quanto a este último, na província do Paraná a imigração de trabalhadores estrangeiros, particularmente europeus, tornou-se significativa ao longo do Segundo Reinado e relegou ao segundo plano o projeto de suprir a carência de mão-de-obra com os grupos indígenas.

Por outro lado, a expansão agrária foi levada a cabo e, neste sentido, a política indigenista imperial conheceu êxito incontestável no norte paranaense. Os aldeamentos indígenas inicialmente se constituíram em pontas de lança do avanço colonial. No entorno dos mesmos se estabeleceram colonos, comerciantes e outros profissionais da sociedade não indígena. Funcionando como entrepostos, possibilitaram novos avanços em direção às áreas adjacentes e mesmo em direção à província do Mato Grosso.

Os territórios anteriormente ocupados por grupos indígenas – particularmente pelos grupos Kaingang – foram gradualmente incorporados pela expansão agrária na medida em que seus povos originários se tornaram cada vez mais dependentes dos aldeamentos e da sociedade não indígena como um todo. Ao longo do último terço do século XIX áreas internas dos empreendimentos, em particular do aldeamento São Jerônimo, também foram cedidas para colonos não índios.

As terras tradicionalmente ocupadas por grupos indígenas encontravam-se disponibilizadas aos colonizadores que avançavam em direção ao norte paranaense. Evidentemente os conflitos ocorreram, no entanto, ao término deste processo, no início do período republicano, restou aos grupos indígenas ou o confinamento no interior dos aldeamentos e em áreas impróprias para a produção agrícola ou a debandada para regiões mais distantes. Confinados em áreas cada vez menores e mais escassas, a marginalização dos grupos indígenas no interior da sociedade brasileira traçava-se. Esta reservava uma espécie de *não lugar* às suas nações que teimavam em subsistir frente ao projeto de civilização e de unidade nacional.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMBROSETTI, J. B. Los Indios Kaingángues. In: **Revista del Jardín Zoológico de Buenos Aires**. Buenos Aires: 1894, pp. 305-387.

AMOROSO, M. R. **Mudança de Hábito**: Catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos. Trabalho apresentado em outubro de 1997 no XXI Encontro Anual da ANPOCS, no GT Educação indígena: diversidade e cidadania, coordenado por Aracy Lopes da Silva e Luís D. Grupione. 1997.

_____. **Catequese e Evasão**: Etnografia do Aldeamento Indígena de São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895). Tese de doutoramento. São Paulo: USP, 1998.

ALMEIDA, M. R. C. **Metamorfoses Indígenas**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

BARTH, F. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BIGG-WITTHERR, T. P. **Novo caminho no Brasil meridional**: três anos em suas florestas e campos 1872/1875. Rio de Janeiro: José Olympio, 1974.

CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.). **Legislação Indigenista no século XIX**. São Paulo: EDUSP, 1992.

_____. **Os direitos do índio**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. (Org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras 1998.

ELLIOT, J. H. A Emigração dos Cayuaz; LOPES, J. F. Itinerário. *Apud* HEMMING, J. **Fronteira Amazônica**: a derrota dos índios brasileiros. São Paulo: EDUSP, pp. 545-550.

FARAGE, N. **As muralhas dos sertões**: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. São Paulo: Paz e Terra/ANPOCS, 1991.

FLORENTINO M.; GÓES, J. R. **A paz das senzalas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

GODELIER, M. **O Enigma do Dom**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GUDEMAN, S. The *compadrazgo* as a Reflection of de Natural and Spiritual Person. In: **Proceedings of the Royal Anthrophological Institute of Great Britain and Ireland**. vol. 0, 1971, pp. 45-71.

_____. "Spiritual Relationship and Selecting Godparent". In: *Man, New Series* vol. 10. (2). Jun. 1975. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1975.

HAMEISTER, M. **Para dar Calor à Nova Povoação: Estudos Sobre Estratégias Sociais e Familiares a Partir dos Registros Batismais da Vila do Rio Grande (1738-1763)**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006.

HOLLANDA, S. B. (Org.). **Historia geral da civilização brasileira**. Tomo II, vol. 02 e 03. São Paulo: DIFEL, 1968.

KODAMA, K. **Os Índios no Império do Brasil: a etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860**. São Paulo: EDUSP, 2009.

LEVI, G. **A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. Un problema de escala. In: **Relaciones 95**. Verano: 2003, v. XXIV.

MABILDE, P. F. A. B. **Apontamentos sobre os indígenas selvagens da Nação Coroados dos matos da Província do Rio Grande do Sul**. [1836/1866]. São Paulo: Fundação Nacional Pró-Memória, 1983.

MALHEIROS, P. **A escravidão no Brasil**. Tomo I. Capítulo IX. São Paulo: Editora Cultura, 1944.

MAMIGONIAN, B. G. **Do que o “preto mina” é capaz: etnia e resistência entre os africanos livres**. Apresentado na conferência “Enslaving Connections: Africa and Brazil during the era of the slave trade”. Toronto, Canadá.

MARCANTE, M. F. **As fronteiras do interior: o aldeamento indígena São Pedro de Alcântara e suas interações sociais no espaço sertanejo (Paraná 1876-1881)**. Monografia de Graduação em História. Curitiba: UFPR, 2008.

_____. Produção e relações comerciais do aldeamento indígena São Pedro de Alcântara (Tibagi/ PR, 1875-1880). In: **Revista Cesumar - Ciências Humanas e Sociais Aplicadas**, vol. 16, nº 1, jan/jun 2011. Maringá: CESUMAR, 2011, pp. 147-68.

MATTOS, I. M. **“Civilização” e “Revolta”**: povos Botocudo e indigenismo missionário na Província de Minas. Tese de Doutorado. Campinas: UNICAMP, 2002.

MONTEIRO, J. M. **Negros da terra**. São Paulo: Cia. das Letras, 1994.

_____. **Tupis, Tapuias e Historiadores**: Estudos de História Indígena e dos Historiadores. Tese de Livre Docência. Campinas: UNICAMP, 2001.

_____. Memórias das aldeias de São Paulo: Índios, paulistas e portugueses em Arouche e Machado de Oliveira. In.: **Dimensões** – Revista de História da UFES. Nº 14. Vitória: 2002, pp. 17-35.

MOREL, M. Independência, vida e morte: os contatos como os Botocudo durante o Primeiro Reinado. In.: **Dimensões** – Revista de História da UFES. Nº 14. Vitória: UFES, 2002, pp. 91-113.

MOTA, L. T. A guerra de conquista nos territórios dos índios Kaingang do Tibagi. In: **Revista de História Regional**. Vol. 2, Nº1. Ponta Grossa: UEPG, 1997, pp. 187-207.

_____. **As colônias indígenas no Paraná Provincial**. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2000.

_____. **As guerras dos índios Kaingang**. Maringá: EDUEM, 1994.

NIMUENDAJÚ, C. Notas sobre a organização religiosa e social dos índios Kaingang. In: GONÇALVES, M. A. (Org.) **Etnografia e Indigenismo**. Campinas: Ed. UNICAMP, 1993.

NONNENMACHER, M. S. **Aldeamentos Kaingang no Rio Grande do Sul**: século XIX. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

REVEL, J. A história ao rés-do-chão. In: LEVI, Giovanni. **A Herança Imaterial**: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. **Jogos de Escalas**: A experiência da microanálise. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

SAMPAIO, P. M. Política Indigenista no Brasil Imperial. In: GRIMBERG, K. e SALLES, R. (Orgs.) **O Brasil Imperial** (1808- 1889). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

SIRTORI, Bruna. **Entre a cruz, a espada, a senzala e a aldeia**. Hierarquias sociais em uma área periférica do Antigo Regime. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

TAKATUZI, T. **Águas Batismais e Santos óleos**: uma trajetória histórica do Aldeamento de Atalaia. Dissertação de Mestrado. Campinas: UNICAMP, 2005.

VANALI, A. C. **O botocudo tibagyano**: análise sobre os registros etnográficos de Telêmaco Borba. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Curitiba: UFPR, 2002, anexos.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Curt Nimuendaju**: A descoberta do etnólogo teuto-brasileiro. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Rio de Janeiro: 1986.

_____. **A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

ANEXOS

Anexo I



Mapoteca da Seção Paranaense da Biblioteca Pública do Paraná

